مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین

نویسنده: صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم

تاریخ وفات مؤلف: 1050 ه. ق

موضوع: فلسفه اسلامی- عرفان

زبان: عربی- فارسی

تعداد جلد: 1

ناشر: حکمت

مکان چاپ: تهران

سال چاپ: 1420 ه. ق

نوبت چاپ: دوم

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین ؛ ص1

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 1

فهرست

مقدّمهٔ:

دیباجه 3

حیات صدر المتألهین 5

اساتید 6

شاگردان 8

فرزندان 10

تألیفات 11

چند بررسی پیرامون آثار منسوب به صدرا 15

اندیشه پژوهش 18

روش تصحیح 18

معرفی رساله‌ها 19

نصوص[1]:

1. رساله اتحاد عاقل و معقول 21/ (63)

2. اجوبه مسائل ملا شمسای گیلانی 22/ (107)

3. اجوبه مسائل ملا مظفر حسین کاشانی 24/ (125)

4. اجوبه مسائل نصیریّه 25/ (163)

5. رساله اصالت جعل وجود 27/ (181)

6. رساله تنقیح در منطق 28/ (195)

7. رساله حشریه 29/ (239)

8. رساله خلسه 30/ (265)

9. دیباجه عرش التقدیس 33/ (267)

10. رساله خلق اعمال 31/ (271) 11. رساله شواهد الربوبیهٔ 35/ (283)

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 2

12. فوائد 36/ (343)

[1] (1)- شماره‌های پرانتزدار نشانگر صفحات متن رساله، و شماره‌های بدون نشانگر معرفی رسائل در مقدّمه است.

1. رد شبهات ابلیسیه 36/ (345)

2. شرح حدیث کنت کنزا مخفیا 37/ (356)

3. در بیان کیفیت ترکیب ماده و صورت 39/ (359)

4، 5. ذیل آیه امانت، و مواد ثلاث 40/ (361)

13. رساله لمیه در اختصاص فلک به موضع معین 40/ (365)

حلی الاشکالات الفلکیهٔ 41

14. رساله مزاج 43/ (371)

15- تفسیر سوره توحید (1) 44/ (395)

16. تفسیر سوره توحید (2) (443)

17. رساله وجود 46/ (453)

18. رساله حلّ شبه جذر اصم 49/ (467)

مقدّمه عربی النصوص 478- 61

الفهارس 479

الفهرس التفصیلی 481

الآیات 511

الأحادیث 533

الشعر 536

الاصطلاحات 537

الاعلام 568

الاماکن 571

الکتب و الرسائل 572

الملل و الفرق 575

بعض مصادر التحقیق 577

نمونه‌های نسخ خطّی 583

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 3

[مقدّمه]

هو الحکیم یکی از روشهای متداول و مشهور در فلسفه اسلامی، شیوه حکمت متعالیه است. این شیوه که حاوی تمام اصول و روشهای فلسفی سابق بر خود است؛ کشف و شهود عارفانه را با استدلال خشک ارسطویی به هم آمیخته و طریقی دلپذیر و مطبوع را فرا راه محقّقان گشوده است. اصطلاح حکمت متعالیه اوّلین بار توسط حجّهٔ الحق أبو علی سینا (370- 428) مطرح گردید[2]، و پس از آن به دست نام‌آوران فلسفه به صورت روش فلسفی در آمد. یکی از مبتکران و کامل کنندگان این شیوه فلسفی صدر الدین محمّد شیرازی مشهور به صدر المتألهین یا ملّا صدرا می‌باشد. این حکیم عارف و زاهد، پس از تتبّع وافر در فلسفه مشّایی و اشراقی و طیّ مدارج سلوکی عارفانه به شیوه‌ای دست‌یازید که سالها پس از او به شیوه فلسفه صدرایی

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 4

در مقابل تمام فلسفه‌های پیشین مطرح گردید. در این روش فلسفی تمام مزایای فلسفه‌های کهن موجود است و با نوآوریهای خاصّ خود بر تمام آنها برتری دارد.

حکمت متعالیه پس از طرح آن توسط شیخ الرئیس مورد بحثها و گفتگوهای مفصّلی قرار گرفت و حکماء و عرفاء اسلامی در صدد بنای آن بر آمدند، عدّه‌ای از ایشان بیشتر تحت تأثیر مبانی عرفانی قرار گرفتند و مسائل فلسفی را از دیدگاهی عارفانه تشریح نمودند، که از این گروه می‌توان از سید حیدر آملی و صائن الدین علی بن محمد ترکه نام برد.

---

[2] (1)-« شرح اشارات» ج 3 ص 401، ابو علی سینا در پی همین تفکّر در اواخر عمر تصمیم به نگارش فلسفه‌ای تحت عنوان الحکمة المشرقیین گرفت که در آن فقط به آراء خود بپردازد، و نام کتاب را از مشرق اتّخاذ کرد که مقابل حکمت یونانی باشد یا محل اشراقات ربّ از افق دل. در هر صورت مقدمه‌ای منطقی بر آن نگاشت، ولی از اصل آن تا کنون خبری به دست نیامده است.
لازم به ذکر است که قبل از این کتاب، وی به تحریر کتاب« الانصاف» بر همین پایه همت‌گماشته بود، که فراز و نشیب روزگار آن را در زمان خود شیخ از بین برد. ر. ك: یحیی مهدوی:
« فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن سینا»، ص 80.

در هر حال به مرور ایّام در قرن یازدهم با ظهور امیر محمد باقر استرآبادی- مشهور به میرداماد- فلسفه تحولی نوین یافت و اساس حکمت متعالیه پایه‌ریزی شد. در اثر تلاش او، شاگردان این دوران دست به نگارش رسائلی متعدّد پیرامون حکمت متعالیه زدند، که سر آمد ایشان ملّا صدرا، ملا شمسای گیلانی- نگارنده «الحکمة المتعالیة»[3]- و میر سیّد احمد علوی[4] بودند. در بین این گروه تنها کسی که موفق به دستیابی به مبانی اصیل و راسخ حکمت متعالیه شد، ملّا صدرا بود[5]، که

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 5

پس از وی نام این روش فلسفی تنها قرین نام او گشت.

درباره احوال و آثار این فیلسوف شهیر گزارشهای بسیاری صورت گرفته است[6] که هنوز بس ناقص و نارساست. مجموعه حاضر نیز تلاش و تکاپویی جهت شناسایی آراء این فیلسوف است که امید است مورد قبول اهل نظر قرار گیرد. قبل از هر چیز اشاره‌ای گذرا به حیات این حکیم و عارف نامی می‌نماییم.

حیات صدر المتألهین

محمّد بن ابراهیم بن یحیی قوامی مشهور به صدر الدین شیرازی[7] و ملقّب به صدر المتألهین یا ملّا صدرا- بنا به جمع اقوال او در کتبش[8]- به سال 979 یا 980 در خانواده‌ای مرفّه پا به عرصه وجود نهاد. در ایّام شباب مقدّمات علوم را در زادگاه خود فرا گرفت. از زندگی شخصی او اطلاعات کامل و موثّقی- جز بعضی از اشارات او- نکته‌ای در دست نیست[9]. در زمان حکومت شاه عباس صفوی

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 6

---

[3] (2)- کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش 8684.

[4] (3)- او خالهزاده میرداماد بوده و بر آثار مهم میرداماد همچون« قبسات» و« تقویم الایمان» شرح نگاشته است و پس از فوت میرداماد کرسی درس استاد به ایشان واگذار شد. از آثار او می‌توان از:« عروة الوثقی» در شرح« شفا»،« کحل الابصار» در شرح« اشارات» و« شرح قبسات» نام برد.

[5] (4)- و این ناگفته نماند که خود صدر المتألهین- قدس سرّه- وصول به این درجه را در پرتو استفاده از مشکات ولایت و بهره‌وری از سرّ ولوی می‌داند، چنانکه خود او در افاضه بارقه قاعده شریفه« اتحاد عاقل و معقول» گوید:« کنت حین تسویدی هذا المقام ب« کهك» من قری قم، فجئت الی قم زائرا لبنت موسی بن جعفر- علیه السلام- مستمدا منها؛ و کان یوم جمعة، فانکشف لی هذا الأمر بعون الله تعالی». ر. ك: محدث قمی؛« سفینة البحار»، ج 1/ 17، فی الهامش.

و در جایی دیگر به ساحت این لطیفه اشاره فرموده:« تاریخ هذه الافاضة یوم الجمعة سابع-- جمادی الاولی لعام سبع و ثلاثین بعد الألف من الهجرة النبویّة، و قد مضی من عمر المصنّف ثمان و خمسون سنة قمریة». ر. ك: آیة الله حسن زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، ص 107.

[6] (5)- استاد بزرگوار سید الحکماء الالهیّین آقای آشتیانی- زید عزّه- کتابی تحت عنوان« شرح حال و آراء فلسفی ملّا صدرا» نگاشته‌اند که بس سودمند است، و از کارهای اساسی‌ای که در این اواخر صورت گرفته می‌توان از مقدمه محققانه تفسیر صدر المتألهین نام برد که توسّط دوست بزرگوار و دانشمند آقای بیدارفر نگارش یافته است، ر. ك:« تفسیر ملا صدرا»، ج 1، مقدّمه.

[7] (6)- ر. ك: مقدّمه:« سه اصل»،« رساله حدوث»،« تفسیر آیة الکرسیّ».

[8] (7)- ر. ك:« شرح اصول کافی» طبع سنگی، ص 243؛« تعلیقه مشاعر» ص 77، طبع سنگی« تفسیر طارق» ذیل آیه« و ما هو بالهزل» و نیز مقدمه تفسیر، ج 1 ص 12.

[9] (8)- در کتابی به اسم« ملا صدرا» منسوب به هانری کوربن که مطلقا از ایشان نیست زندگی مبسوطی از وی آمده است، که تمام آن را باید تخیّلات و توهّمات و داستان‌پردازی مترجم پنداشت.

جهت: تحصیل به اصفهان آمد و به نزد اساتید مشهور آنجا درس خواند. بنا بر اظهار او و اصحاب تراجم، خدمت شیخ بهایی- به کسب علوم منقول و قدری معقول- و میرداماد تلمّذ نمود، و به علّت کینه‌توزی و حسد اقران ناگزیر از مهاجرت به قریه کهک قم شد. چندین مرتبه به مکه مکرّمه مشرّف شد، و سرانجام در هفتمین و آخرین سفر خود در بصره به سنّ 71 سالگی در سال 1050 ه. ق در گذشت.

اساتید:

از اساتید او به طور کامل اطلاعی در دست نیست و لکن از مطاوی کتب او دو تن از اساتید او معلوم گردیده است:

1- شیخ بهایی: صدرا در شرح حدیث أوّل «اصول کافی» می‌فرماید: «حدّثنی شیخی و استاذی و من علیه فی العلوم النقلیّة استنادی، عالم عصره، و شیخ دهره، بهاء الحق و الدین محمّد العاملیّ الحارثی الهمدانی- نوّر اللّه قلبه بالأنوار القدسیة ...»[10].

2- میرداماد: صدرا در شرح حدیث اوّل «اصول کافی» می‌فرماید: «و أخبرنی سیدی و سندی و استاذی فی المعالم الدینیة و العلوم الالهیة، و المعارف الحقیقیة، و الاصول الیقینیة، السیّد الأجلّ الأنور، العالم المقدّس الأطهر، الحکیم الالهی و الفقیه الربّانی، سیّد عصره، و صفوة دهره، الأمیر الکبیر، و البدر المنیر، علّامة الزمان، أعجوبة الدوران، المسمّی بمحمّد، الملقّب بباقر الداماد الحسینی- قدّس اللّه عقله بالنور الربّانی[11] ...».

و مراتب امتنان صدرا به استادش از چهار نامه او به استاد کاملا هویداست[12].

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 7

محقّق داماد نیز در وصف صدرا این رباعی را گفته است:

جاهت، صدرا گرفته باج از گردون داده است به فضل تو خراج افلاطون

در مسند تحقیق نیامد مثلت یک سر ز گریبان طبیعت بیرون

---

[10] (9)-« شرح اصول کافی» ج 1، ص 213.

[11] (10)-« شرح اصول کافی» ج 1، ص 214.

[12] (11)- برخی از معاصرین این نامه‌ها را مشحون از غلوّ و اغراق دانسته‌اند. دانشمند معظم- آقای جمال الدین میر دامادی از احفاد میرداماد می‌فرمود:« روزی در خدمت علامه فقید محمد حسین طباطبایی، من اظهار این مقال کردم ایشان سخت بر آشفت و فرمود: صدرا شاگردی بوده که استاد خود را خوب شناخته است و می‌دانسته چه بگوید».

*** در ذیل مجموعه شماره 8231 دانشگاه تهران، نامه ناقصی به زبان فارسی به خطّ حفید صدرا، موجود است، که در آن میرداماد نیز چنین نگاشته است:

صورة ما کتبه السیّد السند الداماد، باقر علوم الأنبیاء و الوصیّین، الی جدّنا الأمجد صدر العرفاء المتألّهین، أنار اللّه برهانهما المبین.

بسم الله الرحمن الرحیم شوق صحبت غزیر البهجت[۱۳] حضرت افادت و افاضت‌پناه، حقایق و دقایق دستگاه، وجه العلماء العارفین[۱۴]، عین العرفاء العارفین، السلیل النامض، الخلیل الماهض، اکرم الاولاد الروحانیة، و أحمّ الحامّة العقلانیة، صدر جریدة الافاضل، بیت قصیدة الاماثل، خصّه اللّه بسبوت[۱۵] نعمه، و حفّه بفیوض مننه، نه در آن درجه است که طوامیر عبارات و یا مطاوی اشارات، حیّز تعبیر یا ادات تقریر آن تواند بود ...[۱۶] فتح اللّه بیننا، و جمع بیننا. احوج الخلق الی اللّه، محمّد باقر الداماد الحسینی

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 8

و در ظهر مجموعه‌ای به خط صدرا در کاشان، به نزد حفید مرحوم فیض کاشانی، عباراتی به خط میرداماد نیز درج شده است:

«رقمت الأحرف اتیانا بملتمس اعزّ الاولاد الروحانیّة، و اقرب ذوی القربی العقلانیة، الأوحد الأمجد الافضل الاکمل، اللوذعی الالمعی، صدر الفضائل و المجد، و الحقّ و الحقیقة، و اللّه و الدین، محمد الشیرازی، رقاه اللّه تعالی الی أعلی مراتب الظهور العلمی و الشهود العینی. و أنا احوج الی الرّب الغنی محمّد بن محمّد المدعوّ بباقر الداماد الحسینی، ختم اللّه له بالحسنی[۱۷]».

شاگردان:

1- ملّا محسن فیض کاشانی: که مفتخر به دامادی استاد و ملقّب به «فیض» از طرف او گردید و تا اواخر عمر استاد، جلیس او بود[۱۸]. فیض صاحب تألیفات گرانبها و متعدّدی است، و تأثّر از آراء استاد در کتب او، همچون «عین الیقین» و «اصول المعارف» هویداست.

---

[13] (12)- در نسخه از آن رو که نقطه ندارد می‌توان« عزیز البهجت» خواند که معنا ندارد.
[14] (13)- کذا.
[15] (14)- کلمه نقطه ندارد و معنا روشن نیست، و باید دانست که کل این مطلب در نسخه بدون نقطه است.
[16] (15)- چون عبارت ناقص است سه نقطه افزوده شد.
[17] (16)- ر. ك:« تفسیر صدر المتألهین»، ج 1، تصحیح عبد الله فاطمی نیا، ص 37.
[18] (17)- مقدّمه تفسیر، ج 1، ص 89.

همو در رساله «شرح صدر» ص 61 گوید:

و بحمد اللّه که به وسیله این شکستگی، حق سبحانه، پیوسته توفیقات ارزانی داشت، و بالجملهٔ مدّتی در مواطن بلاد گشت و دریوزه علم و کمال از بواطن عباد کرد ...

تا آنکه در بلده طیّبه قم به خدمت صدر اهل عرفان و بدر سپهر ایقان صدر الدین محمد شیرازی- قدّس اللّه روحه و سرّه- که در فنون علم باطن یگانه دهر و سر آمد عصر خود بود، رحل اقامت افکند، مدّت هشت سال ماند و به ریاضت و مجاهده مشغول شد ... و آخر به شرف مصاهرت ایشان سر افراز گردید. باز چون مشار إلیه از قم به شیراز تکلیف نمودند و بدانجا اقامت فرمودند به مقتضای «فان

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 9

أتممت عشرا فمن عندک» [قصص/ 27] به شیراز رفته قریب به دو سال دیگر در خدمت با برکت ایشان بسر برده و از انفاس طیّبه ایشان بسی استفاده نمود».

2- ملّا عبد الرزّاق لاهیجی: او نیز مفتخر به دامادی استاد بوده و از طرف وی ملقّب به «فیّاض» گشته است. وی با مرام حکمی استاد خود چندان موافق نبوده و بعضی آن را حمل بر تقیّه نموده‌اند. صاحب تألیفات متعددی همچون «شوارق الالهام»، «گوهر مراد»، «سرمایه ایمان» و غیره است.

همو در ستایش استاد فرزانه خود گفته است:

جهان فضل و کمال صدر شیرازی که خطّه شیراز ازوست فیض آثار

فلک به مکتب فضلش ز تخته خورشید بسان طفل گرفتست لوح زر به کنار

...

ربوده است به چوگان فکر گوی کمال بلی رباید صد گو چنین یگانه سوار

کجاست بوعلی و آن فطانت و دقّت　　به پیش فطرت او تا کند به عجز اقرار

گر او مروّج آثار علم می‌نشدی　　همی نماند نامی ز علم عنقاوار[19]

3- شیخ حسین تنکابنی: از زندگی او اطلاع کافی در دست نیست. صاحب رسائل متعددی همچون «رساله حدوث»، «وحدت وجود» و «انواع حشر» است[20].

4- میرزا جانی: از زندگی او اطلاعی در دست نیست، در صفحه اوّل «شرح قبسات[21]» او در کتابخانه مجلس شورا به شاگردی وی نزد صدرا اشاره شده، و در صفحه آخر «قبسات»، چاپ سنگی، نیز اشاره‌ای به آن شده است.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 10

5- ملا عبد الرشید: از زندگی او جز ذکری که در «ذریعه» 25/ 56 شده است اطلاعی به دست نیامده، و در همان‌جا نیز رساله‌ای به نام «اثبات وحدت وجود» بدو انتساب یافته است.

6- میرزا قوام الدین نیریزی: مفتخر به دامادی استاد و صاحب تعلیقه‌ای بر «اسفار»[22] است.[23]

فرزندان:

بنا بر اشاره صاحبان تراجم، صدرا دارای شش فرزند است، بدین شرح:

1- ابراهیم بن محمد[24]: صاحب حاشیه «لمعه» و «شرح تجرید[25]».

---

[19] (18)- ر. ك:« دیوان فیّاض لاهیجی»، صص 87 و 88، ط: دانشگاه تهران. نیز بنگرید: ص 114- 122.
[20] (19)- کتابخانه مدرسه سپهسالار.
[21] (20)- این شرح بالغ بر پنج مجلّد است. نیز ر ك:« منتخبات آثار حکمای إلهی ایران» ج 2
[22] (21)- حسن امین،« مستدرکات اعیان الشیعة»، ج 4، ص 259.
[23] (1)- برای تفصیل بیشتر بنگرید:« سلافة العصر» ص 491.« لؤلؤ البحرین» ص 122،« ریاض العلماء» ج 5/ 15،« کشف الحجب و الاستار» ص 128،« طرائق الحقائق» ج 1/ 181- 182،« روضات الجنّات» ج 4/ 120،« اعیان الشیعة» ج 9/ 321- 330،« ریاض العارفین» ص 367،« الکنی و الالقاب» ج 1/ 231،« فوائد الرضویة» ص 378،« هدیة العارفین» ج 2/ 279،« ریحانة الادب» ج 3/ 420- 417،« امل الآمل» ج 2/ 233،« سفینة البحار» ج 2/ 311،« مجالس المؤمنین» ج 2/ 229،« مستدرك الوسائل» چاپ سنگی ج 3/ 422، و ذیل« ریاض الحیاة» ج 1/ 82 به مصادر متعدده.
ر. ك: میرزا محمد حسین زنوزی،« ریاض الحیاة» ج 1/ 82 و« ریحانة الادب» ج 3/ 420.
بعضی از ناقصان این فرزند آخوند را چون متمایل به منقول بوده مصداق« یخرج النور من الظلمات» دانسته‌اند.

2- محمد رضا[۲۶]. در «ذریعه» ج 13/ 204، ش 718 شرحی بر حدیث:

«فاطمهٔ بضعهٔ منّی ...» از او گزارش شده است.

3 و 4- دو دختر وی که همسران دو داماد او- عبد الرزّاق لاهیجی و فیض کاشانی رحمهما اللّه- می‌باشند.

5- همسر عبد المحسن کاشانی که از او دیوانی وجود داشته است و شعر ذیل از اوست:

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 11

با من بودی منت نمی‌دانستم یا من بودی منت نمی‌دانستم

چون نهان گشتم تو شدی پیدا تا من بودی منت نمی‌دانستم[27]

6- معصومه خاتون، همسر میرزا قوام الدین نیریزی[۲۸].

تألیفات:

نگارنده بر آن بود که به پیوست این مجموعه، کتابشناسی مبسوطی بر اساس فهرست خطی مشترکی که از نگارشهای آخوند صدرا تهیه کرده بود ارائه دهد، ولی با مراجعه‌های مکرّر معلوم گشت که بسیاری از فهرستهای مطبوع نسخه‌های خطّی نیاز به اصلاح دارد، لذا ارائه این فهرست را برای فرصتی دیگر باقی گذاشت.

---

[24] (22)- در« الذریعة» کتاب« گوهر یگانه» نیز بدو نسبت داده شده؛ استاد کتابشناس آقای- دانش‌پژوه مشافهة فرمودند این کتاب از ایشان نیست، و از شخصی است به نام صدر الدین محمّد شیرازی- غیر از ملّا صدرا- متوفای حدود 1080!!

[25] (23)- او را فرزندی به نام محمّد است، که شرحی بر دعای نور نگاشته است. ر. ك:
کتابخانه غرب ش 335.

[26] (24)-« یاد نامه ملا صدرا» ص 120.

[27] (25)- ر. ك: رحم علیخان،« منتخب اللطائف» ص 289. و نصرآبادی،« تذکره»، ص 155.

[28] (26)- حسن امین،« مستدرکات اعیان الشیعة»، ج 4، ص 259. و در تراجم نام دختر بزرگ صدرا أمّ کلثوم خوانده شده.(همان‌جا). و در برخی از کتب دو دختر وی، به نام صدریّه و بدریّه خوانده شده‌اند.

امّا در اینجا فهرست الفبایی مختصری را بر اساس نامهای مختلف رسائل صدرا که موجب گمراهی کتاب‌شناسان شده است، ارائه می‌دهد و در پایان به مصداق «ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه» به تذکّر نکاتی چند درباره پاره‌ای از آثار صدرا سخن را به پایان می‌برد:

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 12

1- اتحاد عاقل و معقول (اثر حاضر)

2- اتّصاف ماهیت به وجود

3- اجوبه مسائل خواجه نصیر طوسی (اثر حاضر)

4- اجوبه مسائل ملا شمسای گیلانی (اثر حاضر)

5- اجوبه مسائل ملا مظفر حسین کاشانی (اثر حاضر)

6- اجوبه مسائل بعض الخلّان

7- اثبات شوق هیولی به صورت[۲۹]

8- اسرار الآیات

* اسفار أربعۀ- الحکمۀ المتعالیۀ

9- اکسیر العارفین

10- اصالت جعل وجود (اثر حاضر)

11- ایقاظ النائمین

* تسبیحات قلبیه[۳۰]- واردات قلبیه

12- تشخّص

13- تصوّر و تصدیق

---

[29] (27)- ر. ك:« الشواهد الربوبیة»، ص 78 و« شواهد الربوبیة»، مسأله 77.
[30] (28)- ر. ك: کتابخانه گوهر شاد، ش 10/ 877

14- تعليقه حكمة الاشراق (ناتمام)

15- تعليقه إلهيات شفاء[۳۱] (ناتمام)

16- تفسير آيه نور

17- تفسير آية الكرسى

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 13

18- تفسير سوره اعلى

19- تفسير سوره بقره (ناتمام)

20- تفسير سوره جمعه

21- تفسير سوره حديد

22- تفسير سوره زلزال

23- تفسير سوره سجده

24- تفسير سوره طارق

25- تفسير سوره فاتحه

26- تفسير سوره واقعه

27- تفسير سوره يس

28- تنقيح (اثر حاضر)

* جبر و تفويض- خلق اعمال

29- حاشيه قبسات[۳۲]

---

[31] (29)- اين اثر به انضمام تصحيح مجدّد متن إلهيات« شفاء» به اهتمام نگارنده آماده چاپ است.

[32] (30)- ر. ك: آقا بزرگ تهرانى،« الذريعة»، ج 17/ 32 اصل اين نسخه به نقل علّامه تهرانى از« روضات الجنات» جزء متملكات مرحوم صاحب« روضات» بوده است.

30- حدوث عالم

31- حشر[۳۳].

32- حشريّه[۳٤] (اثر حاضر)

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 14

33- حكمت عرشيّه

34- الحكمة المتعالية فی الاسفار الاربعة العقلية

* حكمت قدسيّه[۳۵]- مسائل قدسيّه

35- خلسه (اثر حاضر)

36- خلق اعمال، اين رساله با نامهای متعدّدی خوانده شده (اثر حاضر)

37- ديباچه عرش تقديس (اثر حاضر)

38- ديوان شعر

39- زاد المسافر

* زاد السالک- زاد المسافر

40- سه اصل[۳٦]

41- شرح اصول كافی (ناتمام)

42- شرح حديث «خلق الارواح قبل الاجساد بألفی عام»[۳۷]

---

[33] (31)- در نسخه مشكاة، ش 1030(فهرست ج 3/ 298) و دانشگاه، ش 2812 و 3638 نام اين رساله به نام« طرح الكونين» آمده است.

[34] (32)- در فهرست مشكاة ج 3/ 322، ش 421 اين رساله به نام« گفتار درباره رستاخيز» و در نسخه دانشگاه، ش 7400 به نام« عذاب قبر» و در نسخه ملّی به نام« اعتقادات» خوانده شده است.

[35] (33)- ر. ك:« شواهد الربوبية»، مسأله 4.

[36] (34)- گويا دو تحرير از اين رساله موجود است.

[37] (35)- ر. ك:« تفسير»: ج 2/ 243« و نحن قد عملنا فی شرح هذا الحديث ... رسالة علی حدة». صدرا اين حديث را در« اجوبه مسائل ملا شمسا گيلانی» نيز مورد شرح قرار داده است.

43- شرح هدایه اثیریّه

44- الشواهد الربوبیهٔ فی المناهج السلوکیّهٔ

45- شواهد الربوبیهٔ (اثر حاضر)

* طرح الکونین[۳۸] مسائل قدسیّه

46- فوائد (اثر حاضر)

* القدر فی الافعال- خلق اعمال

* قواعد ملکوتیه[۳۹]- مسائل قدسیّه

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 15

47- لمیّهٔ قطبیّهٔ حل الاشکالات الفلکیّهٔ (اثر حاضر)

48- مبدأ و معاد، حکیم مدقق ملا نظر علی گیلانی، صاحب رساله نفیس «التحفهٔ» این اثر را تلخیص نموده است[٤٠].

49- متشابهات قرآن

50- مزاج (اثر حاضر)

51- المسائل القدسیّهٔ و القواعد الملکوتیهٔ

52- مشاعر

53- مظاهر إلهیّهٔ

* معاد جسمانی- زاد المسافر.

54- مفاتیح الغیب، این رساله توسط حیدرقلی بن نصر اللّه پریشان به درخواست علی‌قلی مخبر الدولهٔ ترجمه و تلخیص شده است[٤١].

---

[38] (36)- به گواهی نسخه مجلس شورا، 1806 و دانشگاه، ش 1030.
[39] (37)- به گواهی نسخه دانشگاه، ش 9112 و فهرست ج 17/ 296.
[40] (38)- ر. ك: کتابخانه مجلس شورا، ش 954.
[41] (39)- نسخه خطّ مؤلف در کتابخانه حقوق دانشگاه تهران، به شماره 80 ب موجود است.

55- نامه‌ها

56- واردات قلبیه

چند بررسی پیرامون آثار منسوب به صدرا:

الف: خطبة البیان: در رساله «تبصرة المؤمنین» نگاشته محمّد مؤمن حسینی تنکابنی. چنین اثری به ملا صدرا نسبت داده شده است. (فهرست فیلمها، ج 3/ 551).

ب: سریان الوجود: این رساله با مقایسه آغاز و انجام آن به نام‌های: «رسالة فی المعیّة» و «تحقیق معیّته تعالی» (ذریعه ج 12/ 178)، «معیّة الواجب بالموجودات»

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 16

(خطّی مرعشی، ش 286) و «سریان نور حق» (رضوی، ش 599) نیز خوانده شده است.

این رساله بر اساس نظریه اصالة الماهیة نگاشته شده و محتوای آن معارض با آراء آخوند صدرا است. در پاره‌ای از نسخ همچون رضوی، ش 599، غرب همدان ش 4752، ملک ش 1176 و سپهسالار، این اثر از نظام الدین احمد دشتکی (م 1085)- از شاگردان میرداماد- دانسته شده است.

ج: الرسالة القدسیة فی اسرار النقطة الحسیة: این اثر در حاشیه چاپ سنگی «مبدأ و معاد»، ص 153 به نام صدرا خوانده شده و در تراجم متأخّر، از آثار او قلمداد گردیده است. این اثر از میر سید علی همدانی است. در «ذریعه (ج 12/ 170 این رساله از صدرا، و در ج 17/ 50 از میر سید علی همدانی دانسته شده است، در هر حال با مقایسه آن با نسخه شماره 8428 رضوی و نسخه شماره 1058 ملک و کتابشناسی محمّد ریاض در آغاز کتاب «میر سید علی همدانی»، ص 182 جای هیچ‌گونه تردیدی را در انتساب آن به میر سیّد علی همدانی باقی نمی‌گذارد.[۴۲].

این رساله به ترجمه عماد الفقراء در ذیل مجموعه «مقامات عارفان» به نام همدانی نیز طبع گردیده است.

د- حاشیه مبحث تمام مشترک شمسیة: این رساله در فهرست فیلم‌های دانشگاه، ج 3/ 561، ش 1039 از صدر المتألهین دانسته شده، ولی با دقت در پایان رساله و نقل چند فقره از کتب صدرا در بقیه صفحه، و امضای آخر، رساله مذکور از صدر الدین محمّد دشتکی است.

ه- تفسیر آیه «تَرَی الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً ...»: این اثر در پایان چاپ سنگی

نیز بنگرید: تهرانی،« الذریعة»، ج 22/ 349 و« تکمله فهرست مشار»، ص 3073.

[42] (40)- این رساله به ذیل مجموعه« انهار جاریه» به سال 1341 ش، در شیراز نیز طبع شده

مجموعه تفسیر صدرا طبع گردیده است ولی مفاد رساله با تحقیقات تفسیری صدرا، و بخصوص استنباطش در حرکت جوهریه منافات داشته و تا حدّی معارض صحت انتساب آن است. این تفسیر در نسخه‌های غرب همدان، ش 4752، مرعشی، ش 951 و فیلم‌های دانشگاه، ش 6140 از آخوند صدرا دانسته شده است.

و- گوهر یگانه: این اثر در «ذریعه» و پاره‌ای از نسخ خطی به صدرا نسبت داده شده، ولی این اثر بظاهر از فرزند اوست ر. ک: فیلم‌های دانشگاه ش 5041، و ملّی 997/ 1746).

ز- رسالهٔ الوجود: در معرّفی مجموعه شماره 4941 کتابخانه مجلس شورای اسلامی این اثر از صدرا قلمداد شده است، که پس از بررسی معلوم گشت همان رساله «الفیصل بین التفرقهٔ و الزندقهٔ» تألیف امام محمّد غزالی است! نیز ر. ک:

همین مجموعه «رسالهٔ الوجود».

ح- حاشیه طبیعیّات شفا: این رساله در فهرست نسخه شماره 4778 مجلس شورا از صدرا دانسته شده، و پس از تحقیق و مقابله معلوم گشت که این نسخه بخش طبیعیّات کتاب «المحاکمات» قطب الدین رازی است!

ط- الفاظ مفرده: این رساله در ذیل مجموعه شماره 4941 مجلس شورا به صورت یک رساله مجزّا آمده است، و همین رساله در مجموعه شماره 3638 دانشگاه به نام «معانی الفاظ القرآن» نامیده شده است. پس از بررسی معلوم گشت این رساله، مفتاح أوّل کتاب «مفاتیح الغیب» صدر المتألهین است.

ی- تحقیق الحقائق المکنونهٔ فی آیهٔ الامانهٔ: این رساله دفتر پانزدهم مجموعه شماره 3901 کتابخانه دانشگاه است، و با مطالعه و مقایسه آن معلوم گشت بخشی از کتاب «اسرار الآیات»، ص 160 است

یا- شرح دو حدیث: «ما من أمر یختلف فیه الاثنان ...» و «فضل العالم الّذی ینتفع بعلمه أفضل من ...»: در ذریعه ج 13/ 205- 206، ش 720، 725 شرح این

دو حدیث از صدرا دانسته شده، ولی با مراجعه به اصل نسخه رضوی معلوم گشت، این دو حدیث بخشی از «شرح اصول الکافی» است. که با تصرّفی مختصر در مقدّمه کتاب، به آغاز شرح این دو حدیث افزون شده و همچو رساله‌ای مجزّا قلمداد گردیده است.

یب- شرح حدیث: «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة»: در ذیل مجموعه شماره 1842 کتابخانه مجلس شورا شرحی بر این حدیث به صورت رساله مفرده‌ای آمده است که پس از تتبّع معلوم گشت، قسمتی از تفسیر سوره حدید ملا صدرا است (ر. ک: تفسیر القرآن الکریم، ج 6/ 266، ذیل آیه 23)

یج- رسالة فی بدء وجود الانسان: در «ذریعه» ج 3/ 51 چنین رساله‌ای به آخوند صدرا نسبت داده شده، و گفته شده که به طبع رسیده است. و در مقدمه «سه اصل»، ص 10 و «ریحانة الادب»، ج 3/ 419 نیز از این اثر نام برده شده است.

بظاهر این رساله فصل پنجم کتاب «اکسیر العارفین»، ص 305 با عنوان «فی بدء وجود الانسان» می‌باشد.

اندیشه پژوهش:

نگارنده در اواخر سال 1366 شمسی تصمیم گرفت تعدادی از رسائل غیر مطبوع صدرا را گردآوری نماید. در پی این تصمیم به طرف مراکز کتب خطی کشیده شد و پس از اندکی به چند اثر ناشناخته صدر المتألهین برخورد و بسیار مشعوف گردید و مصمّم به تدوین این مجموعه شد. در پی این تتبّع، آثار بسیاری را منسوب به صدرا دید که پس از تحقیق، صحّت انتساب آن کاملا مورد تردید قرار می‌گرفت[43]؛ رسائل متعددی یافت می‌شد که هرکدام با نامهای مختلف در

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 19

کتب تراجم خوانده شده بود؛[44] آثار بسیاری را نیز کاتبان از رسایل و کتب صدرا استخراج کرده و به عنوان یک رساله مستقلّ جایگزین کرده بودند و حتی بر آن مطلعی هم نگاشته بودند[45]، و آثاری بود که ارباب تراجم و فهارس از صدرا دانسته بودند و لکن بر اثر تشابه اسمی در ورطه خطا افتاده بودند[46]، و آثاری دیده می‌شد که صحت انتساب آن هنوز مورد تردید است. از این رو بر آن شدیم که به مرور این آثار را معرفی کنیم و بحثی پیرامون آن بنماییم.

به هنگامی که یک جلد از این مجموعه آماده شد بنا به توصیه یکی از حکیمان مشهور معاصر، چاپ مجموعه را به یک مؤسسه دولتی سپرد و لکن پس از قریب یک سال که کار معوّق ماند و خبری از آن داده نشد، از طبع آن در آن

---

[43] (41)- مثل:« شبهه جذر الأصم»،« مفاتیح الأخبار» رساله وجود»
[44] (42)-« طرح الکونین»،« جبر و تفویض».
[45] (43)- تحقیق حقایق مکنونه، ذیل آیه امانت.
[46] (44)- شرح مبحث تمام مشترك« شرح شمسیّه».

مؤسّسه منصرف گردیده، و پس از چندی در اوج گرفتاری و تحصیل به مؤسسه حاضر سپرد. حال امیدوار است که توفیقات ایزد منّان او را در اتمام و تکمیل بقیّه مجلّدات این مجموعه یاری نماید، بمنّه و کرمه[۴۷].

روش تصحیح:

پس از معرفی عنوان هر رساله سعی شده که صحّت انتساب آن به صدر المتألهین مسلّم گردد، و پس از آن به معرفی نسخ مأخذ تصحیح پرداخته شده است. نظر به اینکه اصل این رساله‌ها دارای سبکهای مختلفی بود، در هریک شیوه

مخصوص به خودش اعمال شده؛ هر رساله که دارای نسخه واحدی بوده در آن شیوه تصحیح قیاسی (با حفظ اصل) اعمال شده و در غیر این صورت از تصحیح انتقادی و تلفیقی استفاده گردیده است.

در جاهایی که در سلسله عبارات خللی به چشم می‌خورد، در صورت نیاز مطالبی را در بین کروشه [] قرار داده‌ایم. مطالب داخل کروشه بجز عنوانها، برخی از نسخه‌های دیگر و برخی از مصادر آنها گرفته شده است. و در مواردی که نسخ بر عبارتی اتفاق داشته‌اند، ولی مطلب نادرست به نظر می‌رسید، مطلب درست را در پاورقی با علامت «ظ» (ظاهرا) مشخّص نموده‌ایم، و در مواردی که حتما متن غلط بوده عبارت صحیح نگاشته شده و مطلب نادرست را در پاورقی مشخص ساخته‌ایم؛ در مواردی که نسخه منحصر به فرد بوده و یا نسخه اساس موجود بوده، بنا بر پایان هر صفحه نسخه خطی، شماره ورق آن را در- []- ذکر کرده و از روی برگه یا ظهر آن تعبیر به «الف»، و از طرف پشت آن تعبیر به «ب» نموده‌ایم[۴۸.۴۹]

این مجموعه مشتمل بر چهارده رساله مسلّم از صدرا می‌باشد، و به پیوست آن دو تفسیر از سوره توحید- منسوب به وی- و دو رساله منسوب و منحول دیگر را آورده‌ایم که نظر به اهمیت فی نفسه این رسائل آوردن آنها در این مجموعه خالی از لطف نبود.

لازم به ذکر است که در پایان هر فصل نظر به محتوای فصل، و همسان بودن آن با سایر موارد، به سایر کتب صدر المتألهین نیز ارجاع داده شده، باشد تا طالبین را فرا راه تحقیق مفید باشد.

---

[47] (45)- آثار ناشناخته دیگری به نزد نگارنده موجود است که هنوز صحّت انتساب آن به صدرا برایش محرز نگردیده- همچون رساله مبسوط« زمان»، رساله« بسیط الحقیقة» و رساله« حقیقة الایمان و الکفر»-، که این رسائل را در صورت صحّت انتساب آن در مجلدات بعدی در دسترس اهل معرفت قرار خواهد داد.

[48] (46)- نگارنده بر اساس هریك از این رسائل مقالاتی نگاشته بود که به عنوان تحریر نوین این رسائل بود و لکن بنا به صلاحدید ناشر محترم از آوردن آن در این مقدمه انصراف حاصل گردید، و در آینده نزدیك به صورت مقالاتی متسلسل در اختیار اهل تتبع و تحقیق قرار خواهد داد.

[49] (1) در پاره‌ای از موارد از نسخه منحصر رساله و یا از نسخه اساس(نسخه أوّل رساله‌ها) به« نسخة الاصل» تعبیر شده است.

اکنون به معرفی اجمالی این رسایل می‌پردازیم:

1. رساله اتحاد عاقل و معقول

این رساله از نگارشهای مسلم صدر المتألهین است که اکثر ارباب تراجم و کتاب‌شناسان صدرا بدان اشاره نموده‌اند[50] و تا کنون طبع نگردیده است نظر به اینکه در دیباچه رساله از کتاب «اسفار» ذکری به میان آمده است- «حقیقة هذه المقالة فی کتابنا الکبیر المسمی بالاسفار الاربعة»- جای تردیدی در صحت انتساب آن به صدرا باقی نمی‌ماند.

مطالب این وجیزه به طور مبسوط تری در «اسفار» ج 3، ص 278 به بعد موجود است و در مواضعی چند، بحثهایی افزون دارد که می‌توان از فصل أوّل مقاله دوم نام برد که به نحو استطرادی قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء» را طرح نموده و رابطه آن را با مسأله اتحاد عاقل و معقول بیان داشته است و در فصل سوم از همین مقاله برای تأیید مرام خود به عبارات بیشتری از شیخ یونانی استشهاد کرده است. نظر به اینکه این رساله پس از «اسفار» نگارش یافته و خالی از جدلها و اطنابهای «اسفار» است در خور دقّت و استفاده وافر است.

مآخذ تصحیح: در تصحیح این رساله از چهار نسخه استفاده شد و چون هر چهار نسخه غیر معتمد بودند از شیوه تصحیح تلفیقی استفاده گردید.

1- «م»: میکروفیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه، ذیل مجموعه شماره: 1744 غیر مورّخ- ظاهرا سده دوازدهم- به خط نستعلیق که کاملترین نسخه بود.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 22

2- «ل»: کتابخانه ملک، مجموعه شماره 4653، به خط نستعلیق، غیر مورخ و فاقد انجام.

3- «الف»: کتابخانه آستان قدس رضوی، مجموعه شماره 7068، به خط نستعلیق، مورّخ سده سیزدهم و ر. ک: میکروفیلم کتابخانه مرکزی شماره 7068.

4- «ز»: نسخه ملکی کتابخانه آیة الله سیّد عز الدین زنجانی- دام عزّه-. به خط نستعلیق، مورّخ سده دوازدهم، فاقد دیباچه و مقاله دوم، و مشحون از افتادگی.

2. اجوبه مسائل ملا شمسای گیلانی

[50] (47)-« رسائل فلسفی» ص 45، مقدمه« الواردات القلبیة» ص 28، مقدمه« تفسیر» ج 1 ص 90،« یادنامه» ص 107،« الذریعة» ج 1/ 81، آقا بزرگ این رساله را مطبوع دانسته‌اند و لکن بظاهر سهو است.

این رساله پاسخ به پنج پرسش حکیم متألّه قرن یازدهم ملا شمسای گیلانی[۵۱] است. ظاهر پرسش‌های مؤدّبانه و از طرفی وجود تردید در ساختار پرسشها، نشانگر این است که ملا شمسا آثاری چند از ملا صدرا را مطالعه نموده و اشکالاتی در مبانی فکری حکمت متعالیه صدرا دیده، لهذا آنها را شایان توجه و ذکر پنداشته است؛ و شاید به همین جهت نیز صدرا پاسخی مختصر به هر سؤال داده است، (صدرا اعتذار از سفر را بر ایجاز پاسخها نیز مطرح نموده است).

از شواهد مؤید این بیان می‌توان از نامه صدرا به ملا شمسا ذکری به میان آورد که صدرا کتاب خود «حدوث عالم» را به او اهداء کرده است. در نسخه شماره «2062» کتابخانه مرکزی اصل این نامه به خامه شریف صدر الدین موجود است که

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 23

می‌فرماید: «قد ارسلت هذه الرسالة ... الی عالی‌حضرة المولوی الاعظمی العلّامی الفهّامی الجامع فی الفضائل العلمیة و العملیة ... شمسا لسماء الافادة و الافاضة و الحقّ و الحقیقة ...». از ظاهر این نامه و آغاز رساله مورد بحث ما مراتب ارادت و لطف صدرا به این حکیم متألّه روشن می‌گردد.

این رساله از آثار ارزنده صدر المتألهین است و به جهت اینکه سائل، تشکیکات ارزنده‌ای در مبانی صدرایی وارد کرده و پاسخی شافی و وافی شنیده دارای اهمیّت بسزایی است. در صحّت انتساب این رساله به حکیم صدرا هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد، و علاوه بر محتوای رساله که دالّ بر صحت انتساب است اکثر تراجم و شرح‌حال‌نویسان صدرا[۵۲] از آن نام برده‌اند.

این رساله قبلا در حاشیه کتاب «مبدأ و معاد» صدرا ص 340 طبع شده، و لکن طبع آن مشحون از ریختگی متنی و چاپی است، بدین جهت نگارنده بر آن شد که طبع منقّحی از این رساله را در اختیار اهل تحقیق قرار دهد.

مآخذ تصحیح: 1- «الف»: نسخه شماره 304 آستان قدس رضوی، نوشته شده از روی خط مؤلّف، مورّخ 1292 ه. ق.

2- «م»: نسخه شماره 1030 کتابخانه اهدایی مشکاة، مصحّح و غیر مورّخ که نسخه‌ای بس معتبر است.

3- «چ»: نسخه طبع سنگی در حواشی «مبدأ و معاد» ص 340- 372 سال 1314 ه. ق.

---

[51] (48)- شمس الدین محمد مشهور به ملا شمسای گیلانی متوفی در اصفهان، از تلامذه میرداماد و از حکمای به نام قرن یازدهم است، در فلسفه از اتباع مشائین است، و دارای تألیفات ارزنده‌ای است که می‌توان از« الحکمة المتعالیة» و تفسیر سوره دهر و حواشی کتب حکمیه نام برد. ر. ك: دیباجی ابراهیم، احوال و آثار ملا شمسای گیلانی، ضمن« مجموعه سخنرانیها و مقاله‌ها درباره فلسفه و عرفان اسلامی 22»، به اهتمام دکتر مهدی محقق، ط: اوّل، ص 54، تهران 1349، مؤسسه مطالعات اسلامی. و دانش‌پژوه، نگارشهای شمسای گیلانی،« نشریه جاویدان خرد»، ش دوم، پاییز 1360، ص 40.

[52] (49)- مقدمه« الواردات» ص 19،« رسائل فلسفی» ص 46: مقدمه« تفسیر» ج 1 ص 90،« یادنامه» ص 108.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 24

3. اجوبه مسائل ملا مظفر حسین کاشانی

این رساله پاسخی است به پرسشهای پنجگانه ملا مظفر حسین کاشانی پیرامون مسائل نفس. سائل[۵۳] این رساله یکی از فلاسفه قرن یازدهم هجری و از شاگردان میر ابو القاسم فندرسکی- قدس سره- می‌باشد و دارای طبع شعر بوده و اشعاری چند از وی در دست است[۵۴]، و در همان روزگار (بنا به نامه شماره 3349 موجود در کتابخانه مجلس شورا) به دلیل دارا بودن ذوق تصوّف مورد تکفیر قرار گرفته است. حکیم صدرا در این رساله به طور مستوفی پاسخهایی به سؤالات وی داده است.

لازم به تذکر است که این رساله یکی از آثار مسلّم صدر المتألهین است که تا کنون ذکری از آن در کتب تراجم معتبر نیامده است و هیچ‌یک از متتبّعین مشهور در آثار صدرا[۵۵] ذکری از آن به میان نیاورده‌اند. در صحّت انتساب این رساله به صدر المتألهین جای شک و تردیدی نیست، زیرا اولا سبک نگارش و مبانی بحثی آن موافق مرام و نوشته‌های صدرا است. ثانیا خود مؤلف در پاسخ به سؤال چهارم ارجاع به کتاب خویش «شرح هدایه اثیریه» داده است: «و تفصّینا عن الاشکالات الواردة علی اثباتها فی شرحنا للهدایة الابهریة بما لا مزید علیه و لم یسبقنا احد فیه، فلیرجع إلیه من اراد ان شاء اللّه». ثالثا کاتب رساله صریحا از صدرا در مطلع رساله

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 25

نام برده و رساله را از وی دانسته است.

مآخذ تصحیح: 1- «م»: کتابخانه اهدایی مشکاة، شماره 1030، غیر مورّخ.

2- «الف»: کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره 1632، غیر مورّخ.

4. اجوبه مسائل نصیریه

---

[53] (50)- از ملا مظفر حسین کاشانی رساله‌ای فارسی در« جمع میان گفتار افلاطون و معلم اوّل در حدوث و قدم نفوس» موجود است: ر. ك: میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه، شماره 624.

[54] (51)- از باب نمونه:

جدا ول من از آن زلف چو آن غریب که آواره
پرشکن باشد وطن باشد

ر. ك: رحم علیخان،« منتخب اللطائف»، ص 377.

[55] (52)- علامه مظفر اشاره‌ای گذرا به این رساله در مقدمه« اسفار» ج 1 نموده‌اند.

این رساله از آثار مسلّم حکیم صدرا می‌باشد و اکثر تراجم صدرا[۵۶] بدان اشاره کرده‌اند، و مضامین رساله شاهدی گویا بر انتساب آن به مرحوم آخوند می‌باشد.

این رساله جواب به سه پرسشی است که خواجه نصیر طوسی (ره) از معاصر خود شمس الدین خسرو شاهی نموده است و تا زمان این تحریر معلوم نگشته که آیا این حکیم جوابی بر این سؤالها نگاشته است یا خیر؛ در هر صورت پاسخ به این سه پرسش بنا بر مبانی حکمت مشّاء تقریبا محال است و خود خواجه نصیر که از بزرگان فلسفه مشّاء است از پاسخ به این سؤالات عاجز گردیده، چه خود متوجه این حقیقت بوده است که پاسخ به این سؤالات نه تنها با مبانی فلسفی او بلکه با مبانی فلسفه اشراق نیز امری دشوار و حتی غیر ممکن است. لذا در مقام استفسار برآمده است. پس از حکیم قدّوسی محقّق طوسی ظاهرا کسی به این سؤالات پاسخی ننگاشته است تا اینکه در قرن یازدهم دو نفر همّت بر پاسخ به این سه سؤال گماشتند، یکی حکیم صدرا و دیگری محقّق و فیلسوف متألّه همعصر او، میر سیّد احمد علوی[۵۷]– داماد محقّق داماد– و شاید خود این دو پاسخنامه را به توان دلیل بر

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 26

طرح این مسائل در حوزه درسی میرداماد پنداشت. داوری بین پاسخ این دو حکیم نامدار مجال و فرصت دیگری را می‌طلبد.

امّا در اهمیت این سه سؤال همین بس که می‌توان به جزم و یقین حکم کرد که اگر این سه سؤال توسّط محقق طوسی طرح نشده بود، صدرا به بعضی از مبانی اساسی فلسفی خود دست نمی‌یازید، و در هر حال اگر این سه سؤال علت تامّه‌ای برای نیاز به طرح مسائل نوین و ابتکاری فلسفه صدرا نباشد، به عنوان یک انگیزه کارساز مسلّما قابل طرح است، و لذا دقّت در این رساله حایز اهمیت بسزایی است، زیرا رهنمایی به سوی مسأله جسمانیهٔ الحدوث و روحانیهٔ البقاء بودن نفس و از طرفی کلیدی برای رهیابی به سوی حرکت جوهریه و مبانی خاصه آن است[۵۸].

نظر به اینکه این رساله دارای اهمیت بسزایی است و قبلا دو بار به طبع سنگی رسیده و دارای ریختگیهای چاپی و متنی فراوان بود، تصمیم بر احیای مجدّد آن گرفته شد.

مآخذ تصحیح: 1- «ط»: نسخه مطبوع سنگی در حواشی «مبدأ و معاد» صدرا، مورّخ:

1316، ص 373- 392. و نسخه مطبوع سنگی در حواشی «شرح هدایه اثیریه» صدرا، مورّخ: 1313، ص 383- 393.

[56] (53)- مقدمه تفسیر ج 1 ص 91،« رسائل فلسفی» ص 46، مقدمه« الواردات» ص 18، یادنامه ص: 108.
[57] (54)- نسخه‌ای از این رساله در ذیل مجموعه شماره 1079: کتابخانه اهدایی مشکاة موجود می‌باشد.
[58] (55)- صدرا خود نیز در« اسفار» بدین مسأله اشاره کرده است. مباحث نفس« اسفار» ج 8 ص 390 و نیز« تعلیقه شفا» ص 170.

2- «م»: نسخه کتابخانه اهدایی مشکاة، تحت شماره 1030، به خط نسخ، غیر مورخ- ظاهرا از سده دوازدهم یا سیزدهم- که نسخه‌ای منقّح و قابل اعتماد است.

و از نسخه‌های مندرج در مجموعه شماره 1948 کتابخانه مرعشی و مجموعه 1632 رضوی نیز استمداد گرفتیم.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 27

5. رساله اصالت جعل وجود

این رساله از آثار مسلّم صدر المتألهین است که هیچ یک از ارباب تراجم و شرح‌حال‌نویسان صدرا از آن نامی به میان نیاورده‌اند. در صحّت انتساب این رساله به صدرا علاوه بر انتساب کاتب، دیباچه کتاب دلیلی محکم است، زیرا صدرا در دیباچه نام خود را ذکر می‌نماید: «فیقول الفقیر المستهین محمّد، الشهیر بصدر الدین». علاوه بر این، مندرجات رساله پس از مقایسه با کتاب «مشاعر» صدرا[۵۹] شاهدی گویا بر صحّت انتساب است.

مسأله جعل یکی از مباحث مهمّ امور عامه به شمار می‌رود که در آن پیرامون اوّلین مجعول واجب الوجود بحث می‌شود، در این مسأله اقوال و آراء مختلفی موجود است که بطور خلاصه می‌توان آنها را در سه مشرب زیر طرح نمود.

1- اصالت جعل ماهیت: نظر شیخ اشراق و محقق دوّانی.

2- جعل اتصاف ماهیت به وجود: نظر فلاسفه مشّاء.

3- اصالت جعل وجود: نظر ملّا صدرا.

حکیم سبزواری این سه رأی کلّی را به اقوال جزئی‌تری نیز تقسیم نموده که بالغ بر 36 نظر است و بعضی را مخدوش و بعضی را صحیح دانسته است[۶۰].

این مسأله از اصول زیربنایی فلسفه صدراست و صدرا در این رساله سیزده دلیل و در «مشاعر» هشت دلیل بر اثبات اصالت جعل وجود اقامه کرده است.

و لکن پس از اقامه این دلایل نباید پنداشت که واقعا مسأله به همین سادگی بوده که حتی ذکاوت شیخ اشراق هم از درک آن محروم بوده است[۶۱]، زیرا از طرفی این

---

[59] (56)- ر. ك:« المشاعر»: المشعر السابع، فی انّ الامر المجعول بالذات من الجاعل، و الفائض من العلة هو الوجود دون الماهیة. ص 37.

[60] (57)- ر. ك:« شرح منظومه»، ص 54 طبع ناصری.

[61] (58)- سیّد سند محقق دشتکی در این مسأله قائل به جعل موجود بما هو موجود گردیده و آن را احداث مذهبی نو دانسته است، که محمل سخن او هنوز بر ما روشن نگشته است.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 28

مسأله ارتباط مستقیم با اصالت وجود، و ارتباطی خفی و دقیق با مسأله وحدت وجود و تباین موجودات دارد، و اگر به دیدی عارفانه به مطلب نظر کنیم قول به اعیان ثابته به طور مستقیم با مسأله اصالت جعل ماهیت ارتباط می‌یابد، لذا برداشت واقعی و حقیقی مطلب علاوه بر قدرت استدلال و بیان، منوط به کشف و شهود عارفانه است، و به همین جهت در بین حکماء ذهن دقیق و روح والای صدرا موفّق به دریافت إلهام و اقامه برهان بر این مسأله شده است.

نظر به اینکه در این رساله صدرا براهین اصالت جعل وجود را به طور منقّح و کاملتر از کتب دیگر خود نگاشته است، این رساله را در خور توجه بسزایی می‌کند.

مأخذ تصحیح: در تصحیح این رساله از تنها نسخه یافت شده آن استفاده گردید: کتابخانه مرکزی دانشگاه نسخه مجموعه، شماره: 9112 به خط شکسته استادانه، مورّخ 1205، توسّط «ابن محمّد ابراهیم احمد».

6. رساله تنقیح در منطق

این رساله نیز یکی از آثار مسلّم صدر المتألهین است، زیرا نه تنها ناسخین این رساله آن را از صدرا دانسته‌اند بلکه اکثر ارباب تراجم[۶۲] نیز به وجود رساله‌ای در منطق از وی اتفاق نظر دارند، و از سوی دیگر مطالب مندرج در این نوشتار با آثار دیگر صدرا به ویژه «تعلیقه حکمة الاشراق» کمال موافقت و همگونی را دارد.

این وجیزه قبلا توسط دانشمند معاصر آقای مشکاة الدینی تصحیح قیاسی،

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 29

ترجمه و شرح گشته است، ولی مع الاسف دارای تصحیح مطلوبی نیست. نظر به اینکه این اثر تنها نوشته منطقی مستقل این حکیم بزرگوار است و متن چاپی آن علی‌رغم شرح محقّقانه جناب مشکاة الدینی دارای کاستیهای متنی و نارسائیهای ویرایشی است، لذا تصمیم بر احیای مجدّد آن گرفته شد[۶۳].

نام این اثر، بنا بر تحقیق، و نسخ خطّی موجود، رساله «تنقیح» است و آقای دانش‌پژوه ظاهرا بر اساس یک نسخه خطی آن را «تنقیه» نامیده!! و در نسخه مطبوع آن به نام «اللمعات الاشراقیة فی الفنون المنطقیة» خوانده شده که ظاهرا نامی استدراکی، با توجّه به فصول و عناوین بخشهای رساله است.

---

[62] (59)- مقدمه« تفسیر» ج 1 ص 102 مقدمه« الواردات» ص 34،« رسائل فلسفی» ص 49، دانش‌پژوه: یادنامه ص 109.

[63] (60)- لازم به تذکر است که تصحیح قیاسی ایشان بسیار دقیق صورت گرفته و قابل تقدیر است، و ما نیز از آن بهره جستیم.

مآخذ تصحیح: 1- «الف» نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی تحت، شماره 1721، معلّق به چند حاشیه از مؤلّف.

2- «ب» نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی تحت، شماره 1719، به خط نسخ.

3- «چ» نسخه مطبوع، تحت عنوان «منطق نوین».

7. رساله حشریه

این رساله از نگارشهای مسلّم صدر المتألهین است که تا کنون مورد تحقیق و بررسی قرار نگرفته است و هیچ یک از ارباب تراجم بدان اشاره ننموده‌اند[٦٤]. لکن در

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 30

صحّت انتساب آن به صدرا جای هیچ‌گونه تردیدی نیست، زیرا پس از بررسی محتوای رساله با آراء صدرا، و طرز نگارش آن، باید آن را از خامه شیوای ملا صدرا دانست، چه اگر مطالب این رساله را با سایر نگارشهای صدرا مورد مقایسه قرار دهیم خواهیم دید، پاره‌ای از عبارات این کتاب عینا در کتب دیگر صدرا نیز همچون «اسفار»، «مبدأ و معاد»، «مفاتیح الغیب»، «اسرار الآیات» و «الشواهد الربوبیة» تکرار شده است.[٦٥] لازم به تذکّر است که این رساله فاقد مقدّمه و دیباچه است.

مآخذ تصحیح 1- «م» کتابخانه مرکزی دانشگاه: نسخه شماره 7400، مورّخ 1201.

2- «ش» کتابخانه مجلس شورای اسلامی: نسخه شماره 1082، غیر مورّخ، علی الظاهر سده 12. کاتب، این رساله را به عنوان رساله «حشریّه» نامیده است که نباید با رساله «حشر» صدرا اشتباه نمود، و نظر به اینکه این اسم با مسمّی می‌باشد، به همین نام اکتفا گردید.

8. رساله خلسه

این رساله[٦٦] مختصر یکی از آثار مسلّم صدرا است که در هیچ‌یک از تراجم بدان اشاره نشده است، و لکن بنا بر اظهار کاتب که ظاهرا از نوادگان آخوند است و نیز مفاد رساله، در صحت انتساب آن به صدرا جای هیچ شبهه‌ای نمی‌ماند، خصوصا اینکه همین کاتب در ذیل این رساله یک صفحه‌ای نامه ناقص و مختصری

---

64 (61)- در مقدّمه آقای آهنی بر کتاب« مشاعر»، اشاره‌ای گذرا به این اثر تحت عنوان گفتاری راجع به رستاخیز شده است، و لکن چون فصل اوّل این رساله عینا الفاظش در کتب دیگر صدرا موجود است، نمی‌توان به این اعتبار آن را رساله‌ای مستقل دانست.

65 (62)- فصل اوّل مقایسه شود با« مفاتیح الغیب»، ص 638،« الشواهد الربوبیة»، ص 286 و نیز:« اسفار» ج 9، ص 220، ص 179.

66 (63)- نام رساله بر این وجیزه نهادن بدون مسامحه نیست، و لکن چون آن را نمی‌توان فایده نام نهاد به همین عنوان بسنده کردیم.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 31

را از میرداماد به صدرا نقل نموده است، که در ذیل اساتید صدر المتألهین نقل نمودیم.

این رساله پیرامون رؤیای صادقه‌ای است که برای مؤلف آن رخ داده است، و پس از آن مؤلف در صدد تعبیر آن برآمده است.

مأخذ تصحیح: در تصحیح این رساله از تنها نسخه آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه در ذیل مجموعه شماره 8231 استفاده گردید، که این رساله و نامه سابق الذکر بر روی یک صفحه زرافشان به خط بسیار ناخوانا نگارش یافته و کاتب خود را از نوادگان آخوند دانسته است، و باید خاطر نشان ساخت که نام «خلسه» را ظاهرا فهرست‌نگار محترم[٦٧] بر این رساله نهاده است و نظر به اینکه نامی بدون مسمّی نبود به همین نام اکتفا گردید.

9. رساله «خلق اعمال» یا «جبر و تفویض» یا «القدر فی الافعال»

این رساله با سه نام فوق از تألیفات مسلّم آخوند است، و تمام ارباب تراجم معتبر و نگارندگان احوال صدرا[٦٨] از آن نام برده‌اند.

این رساله با اینکه قبلا در ضمن مجموعه رسائل آخوند تحت عنوان «القدر فی الافعال» طبع شده بود، به دلایل زیر نیز در این مجموعه جای داده شد:

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 32

اوّل: وجود نامهای متعدد برای این رساله این شبهه را پدید آورده بود که این عناوین نامهای رسایل مستقلی است[٦٩]، و لکن جستارهای این جانب روشن ساخت که این سه عنوان نامهای مختلف یک رساله است. اکثر نسخ موجود این رساله، به عنوان «خلق الاعمال» است. برای نمونه در نسخ شماره 3322 و 4650 کتابخانه مرکزی دانشگاه و 431 و 871 کتب اهدایی مرحوم مشکاة این رساله با نام مذکور آمده است، ولی همین رساله در نسخه شماره 7065 آستان قدس رضوی، و نسخه شماره 335 کتابخانه دانشکده ادبیات مشهد تحت عنوان «جبر و تفویض» مندرج شده است.

---

[67] (64)- زحمت بازخوانی این رساله را استاد متتبّع، آقای دانش‌پژوه متکفّل گردیده‌اند.

[68] (65)-« رسائل فلسفی» ص 59، مقدمه الواردات ص 28، مقدمه تفسیر ج 1 ص 98 یادنامه ص: 12؛ صاحب« ذریعه» این رساله را با چهار اسم در جاهای مختلف کتابش نام برده است:
ج 5/ 85، ش 344، جبر و تفویض، ج 7/ 223، ش 1179، خلق اعمال، ج 17/ 49، ش 265، رسالة فی القدر، ج 24/ 268، ش 1382، رسالة فی نفی الجبر.

[69] (66)- شفیعی: مقدمه« الواردات القلبیة»، ص 30.

دوم: این رساله در مجموعه «کلمات المحققین» به طبع سنگی به چاپ رسیده است، و به اشتباه از فیض کاشانی دانسته شده است، در حالی که مقایسه محتوای این رساله با کتاب «اسفار»، ج 6/ 369- 379 هرگونه احتمال انتساب آن را به غیر صدرا نفی می‌کند.

استاد کتابشناس آقای دانش‌پژوه پس از ذکر این رساله به عنوان «جبر و تفویض» (یادنامه، ص 117) آن را همان رساله «قضاء و قدر» پنداشته‌اند. و لکن اگر کسی در اسامی مختلف این رساله و دائره قضاء و قدر دقّت کافی نماید متوجه این اشتباه خواهد شد، زیرا معنای قضاء و قدر معنایی کاملا جدا و مستقل از معنی جبر و تفویض است، و به قول عرفا لغت قضاء و قدر وارد مورد مقام قوس نزول و متعلق به تمام موجودات است و جبر و تفویض مسأله‌ای است در قوس صعود و متعلّق به عمل انسان، و اما خلق اعمال نیز معنی جامع بین این دو مقام است.

در هر حال دلایل فوق، نگارنده را بر آن داشت که علاوه بر طبع تحقیقی این رساله بی‌نظیر و صغیر- که در نوع تحقیقات آخوند مقام والایی دارد- پرده ابهام از این مسائل بر افکند، و امیدوار است که مقبول اهل نظر افتد.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 33

لازم به ذکر است که بنا بر تحقیق دانشمند معظم، جناب سیّد محمّد علی روضاتی، بخش آغازین این رساله اقتباس از رساله میر سیّد شریف جرجانی است[70] که در رساله «قضا و قدر» بسطامی آمده است[71].

مآخذ تصحیح: 1- «الف» نسخه مخطوط آستان قدس به شماره 7065 مورخ سده سیزدهم.

2- «خ»: نسخه مطبوع در مجموعه «کلمات المحقّقین»، ص 503- 508، مورخ 1315.

3- نسخه مطبوع در مجموعه رسائل صدرا، ص 371- 377، مورّخ 1302.

4- نسخه مطبوع دقیق دانشمند محترم، آقای روضاتی[72]، مورّخ 1340.

5- نسخه مطبوع به حاشیه «کشف الفوائد» علامه حلّی، طبع سنگی، ص 146- 158، مورّخ 1305.

از سه نسخه فوق با رمز «چ» یاد شده است.

10. دیباجه عرش التقدیس

[70] (67)- ر. ك: مقدمه رساله« جبر و تفویض»، ص 7.
[71] (68)- نسخه‌های مختلفی از این رساله موجود است که می‌توان از نسخه شماره 293/ 3 اهدایی مشکاة(ج 3/ 318) و شماره 7066 دانشگاه تهران نام برد.
[72] (69)- ایشان نیز در طبع خود به این رساله نام« جبر و تفویض» داده‌اند، که مأخذ این گفتار بر ما معلوم نشد.

این دیباچه مقدّمه‌ای است از صدر المتألهین بر رساله استاد خود. در صحت انتساب این مقدمه به صدرا جای هیچ تردیدی نیست، زیرا علاوه بر امضایی که در آخر این سطور موجود است- «خادم القوی العالیهٔ الروحانیهٔ محمد بن ابراهیم الشهیر بالصدر الشیرازی» تنها نسخه آن به قلم خود صدرا در کتابخانه اهدایی

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 34

مشکاهٔ به شماره 1090 موجود است[۷۳].

چند نکته راجع به این دیباچه حایز ذکر است: صدرا در این دیباچه رساله را «عرش التقدیس» نامیده است در حالی که در کتب میرداماد و داماد او میر سیّد احمد علوی از این رساله به عنوان «تقدیسات» نام برده شده است. اصل این رساله نیز در رد شبهه مشهور ابن کمونه در مسأله توحید واجب الوجود است و مطلع این رساله مستفاد از دعاء نور است: «یا هو، یا من هو، یا من لا هو الّا هو، یا فوق الفوق، و یا وراء الوراء ...». از ظاهر نسخه این رساله چنین استفاده می‌شود که صدرا قصد استنساخ نسخه را داشته و به عللی یا موفّق به اتمام نشده و یا بقیّه نسخه از بین رفته است. این دیباچه و نسخه از خطوط مسلّم صدرا است و بهترین محک برای مقابله دستخط آخوند می‌باشد؛ دانشمند معظم، جناب آقای محمّد خواجوی در کتاب «لوامع العارفین» ص 28 در بیان احوال صدر المتألهین نگاشته‌اند که «میرداماد از شاگرد خود خواسته است که مقدمه‌ای بر کتاب او بنگارد»، و لکن با مطالعه نامه‌های صدرا به میرداماد صحّت این مدّعا زیر سؤال می‌رود زیرا از یک طرف از شخصیّت میرداماد چنین درخواستی بعید می‌نماید، چه هیچ مأخذ تاریخی موثّقی مؤیّد این گفتار نیست[۷۴]، و از طرف دیگر چنین جسارتی از آخوند بسیار بعید می‌نماید.

مأخذ ما در نقل این دیباچه همان نسخه اهدایی مشکاهٔ است، و برای مزید

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 35

فایده عکس این چند صفحه دست خطّ موجود را در ذیل این مجموعه می‌آوریم.

11. رساله شواهد الربوبیهٔ

این رساله یکی از آثار مسلّم صدر المتألهین است و از ارباب تحقیق برای نخستین بار استاد دانش‌پژوه در کتابنامه صدرا[۷۵] از آن نام برده‌اند. گرچه استاد آشتیانی[۷۶] در صحّت انتساب آن تشکیک نموده‌اند، لکن حتی با مطالعه دیباجه

---

[73] (70)- صاحب« ریحانة الادب» در ج 3، ص 418 همین صفحه را گراور نموده است.

[74] (71)- امیر محمد باقر استرآبادی مشهور به میرداماد(م: 1041)، از شاگردان فخر الدین سماکی است، که دارای تألیفات بسیار و ارزنده‌ای همچون« الافق المبین»،« قبسات»،« تقویم الایمان»،« صراط مستقیم» و ... است، در نزد شاگردان خود مشهور به« ثالث المعلّمین» است، و خود او نیز در کتب خود از شیخ الرئیس به« شریکنا فی الرئاسة» و« شریکنا الریاسی»؛ و از ابو نصر فارابی به« شریکنا فی التعلیم» و« شریکنا التعلیمی» و از بهمنیار به« قال التلمیذ فی التحصیل» تعبیر می‌کند.

[75] (72)-« یادنامه»؛ ص: 116.

[76] (73)-« رسائل فلسفی»، مقدمه: ص 70.

رساله در صحّت انتساب آن به صدرا، دگر تردیدی باقی نمی‌ماند، و افزون بر این تمام مضامین رساله مؤیّد این انتساب می‌باشد.

این رساله در بین رسائل آخوند از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا صدرا خود در این رساله تمام آراء حکمی خویش را به طور مجمل فهرست نموده است.

نظر به عدم پیوستگی مباحث مطروحه، ظاهرا صدرا آن را در دراز مدت تألیف نموده، و در قسمتی از رساله نیز اشاره به حیات میرداماد می‌نماید: «مد ظلّه». ر. ک:

مسأله ش 148.

تا کنون بعضی از محقّقین اقدام به نگارش آراء صدرا نموده‌اند که حد اکثر تا ده نظر را از ابتکارات وی دانسته‌اند، در این رساله مؤلّف 186 نظر را به خود اختصاص داده است که البته قسمتی از آنها تأسیس اصول و مبانی حکمت متعالیه اوست و قسمتی مطالب فرعی است. از مطالب جالب توجه در این رساله وجود آراء و نظریّاتی است که حتّی اهل تحقیق از آن بی‌خبرند[۷۷].

و امّا نام این رساله بنا به اشاره خود آخوند «شواهد الربوبیهٔ» است که شاید به

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 36

۷۸

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین ؛ ص36

واسطه تشابه اسمی با کتاب مشهور وی «الشواهد الربوبیهٔ فی المناهج السلوکیهٔ[۷۹]» تا کنون زعمای فن متفطّن این اثر نفیس نشده‌اند.

مآخذ تصحیح 1- «م»: نسخه کتابخانه مدرسه سپهسالار، شماره 6319 که کاملترین نسخه شناخته شده است، و نسخه اساس و اصل، در این تصحیح است.

[77] (74)- حقیر این رساله را ترجمه نموده و در صدد تهیه مآخذ آن هستم و اگر موفّق گردم به عنوان« فهرستواره آراء حکمی صدر المتألهین» منتشر خواهم ساخت.

[78] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، 1جلد، حکمت - تهران، چاپ: دوم، 1420 ه.ق.

[79] (75)- در تمام نسخ موجود از این کتاب، نام آن« الشواهد الربوبیة» آمده است، یعنی به طور صفت و موصوف، و لکن نظر به معنی باید نام آن« شواهد الربوبیة»- به اضافه- باشد، رساله مربوط به این مجموعه نیز همین حکم را دارد.

نگارنده پس از تصحیح رساله، بر اساس نسخه فوق به دو نسخه زیر نیز دست یافتم که کاستیها و نقصانهای آن را بر اساس آن تکمیل نمودم.

2- «ش»: نسخه کتابخانه آیة اللّه مرعشی، 1948 ش، که فاقد بسیاری از مسائل است.[۸۰] این نسخه حاوی دو مسأله افزون بر نسخه فوق است که در پایان رساله آورده شده است.

3- «الف»: نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی، به ذیل مجموعه 304، که در فهرست کتابخانه شناسایی نشده است. این نسخه از مسأله 162 تا آخر رساله را در بردارد و به دنبال همان «اجوبة المسائل الجیلانیة» که از روی نسخه صدرا استنساخ شده، آمده است.

متأسفانه هیچ یک از نسخه‌های فوق، نسخه مطلوبی جهت امر تصحیح نبوده بخصوص این که دو نسخه اوّل مشحون از غلط است. جالب توجّه این است که آغاز این رساله همانند کتاب کبیر همنام خود یعنی «الشواهد الربوبیة» می‌باشد.

12. فوائد مشتمل بر پنج رساله:

1. ردّ شبهات ابلیسیّه

این رساله از آثار منسوب به صدر المتالهین است، و اکثر مطالب آن در «شرح صحیفه سجادیه»[۸۱] سید علیخان مدنی شیرازی[۸۲] (1052- 1120) موجود است، و

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 37

جز در مقدمه بحث و عباراتی چند پس از ذکر اصل شبهات، و عباراتی چند پس از پاسخ شبهات، با هم اختلافی ندارند. در صحّت انتساب این رساله به صدرا علاوه بر انتساب کاتب می‌توان از سبک نگارش و وجود لفظ «حکمت متعالیه» استمداد جست.

در هر حال هیچ یک از ارباب تراجم از چنین اثری ذکری به میان نیاورده‌اند، و از سوی دیگر نیز انتساب این رساله به صدرا مشکوک است، زیرا سید علیخان مدنی نیز اشتهاری به صدر الدین شیرازی[۸۳] داشته است و چون تاریخ نگارش نسخه مخطوط 1216 یعنی پس از فوت سید است احتمال ضعیفی در انتساب رساله به سید می‌باشد، زیرا

---

[80] (1) این رساله فاقد مسائل زیر است: 69، 89، 90، 91، 93، 94، 95، 96، 97، 108، 109، 110، 111، 115، 119، 120، 121، 122، 126، 127، 131، 132، 133، 134، 135، 139، 140، 141، 142، 143، 145، 158، 159، 165، 168، 169، 170 تا آخر 184.

[81] (76)-« ریاض السالکین»، طبع سنگی 1271، ص 173.

[82] (77)- ر. ك: علامه امینی،« الغدیر»، ج 11، ص 349.

[83] (78)- خوانساری،« روضات الجنات»، ج 4، ص 395.

اگر رساله به قطع از سیّد بود باید ذکری از آن در کتب تراجم[۸۴] باشد یا دست کم مطالب آن فرقی این‌چنین با شرح صحیفه نداشته باشد.

مأخذ تصحیح: در تصحیح این رساله از تنها نسخه موجود آن در کتابخانه مجلس شورای اسلامی در ذیل مجموعه 1804 استفاده گردید، و چون رساله قدری ناخوانا بود از کتاب شرح صحیفه کمک گرفته شد.

2. شرح حدیث کنت کنزا ...

این رساله از رسایل و فواید منسوب به صدر المتألهین است. در بسیاری از نسخ خطی[۸۵] موجود از این رساله، آن را از فواید حکیم صدرا خوانده‌اند و لکن در پاره‌ای از نسخ آن را به اعتبار صدر رساله از شیخ اکبر محیی الدین عربی دانسته‌اند، و در نسخه مطبوع آن، به ذیل مجموعه «کلمات المحقّقین»[۸۶] آن را رساله

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 38

«الاعیان» یا «کتاب الباء» محیی الدین دانسته‌اند، در صورتی که نسخه مطبوع «کتاب الباء»، طبع 1954 مصر به هیچ وجه با این رساله همخوان نیست. و اما در بعضی از نسخ خطی[۸۷] موجود، این رساله از علاء الدوله سمنانی دانسته شده است!! و در هر حال به جزم و یقین انتساب این رساله به هیچ‌یک از این اعاظم مسلّم نیست.

ولی با توجه به معنی «فائده و فوائد»[۸۸] در نسخه‌شناسی خطّی و نسخه موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی تحت شماره: 1822، که در آخر آن نیز استشهادی به «شواهد» و «اسفار» شده است- «کما فی الشواهد و الاسفار»- احتمال انتساب آن به صدرا نیز تقویت می‌گردد[۸۹].

مآخذ تصحیح: 1- کتابخانه مرکزی دانشگاه، ش 2830.

2- کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش 1822.

3- نسخه طبع سنگی، ذیل مجموعه «کلمات المحققین».

---

[84] (79)- علامه امینی، همان کتاب، ج 11، ص 347 و قمی،« سفینة البحار» ج 2، ص 245.

[85] (80)- کتابخانه مرکزی دانشگاه: 1052، 2830.

[86] (81)-« کلمات المحققین»: ص 521 ط: 1315.

[87] (82)- کتابخانه مرکزی دانشگاه: 3092.

[88] (83)- یکی از معانی فایده، نقل عبارت یا معنی مورد پسند نزد مؤلف یا کاتبی است، و چه‌بسا که به ظرائف و نقلهای کوچك و پرمغز نیز فایده گویند، همچون فواید خواجه نصیر.

[89] (84)- شرحی فارسی از مؤلّفی نامعلوم در ذیل نشریه« جاویدان خرد»، سال سوم، شماره اوّل، صص 27- 31 بر اساس نسخه مورخ 857 درج شده است که مطالب آن همخوان رساله فوق است. لازم به تذکر است که اهل تتبع قائل به سندیت داشتن این حدیث نیستند و حتی بعضی آن را مجعول می‌دانند. زیرا علاوه بر اشکال مطروحه در این رساله، لغت مخفی در زبان عرب استعمال نشده بلکه در این موارد از لغت مختفی استفاده می‌گردد.
ر. ك:« مصابیح الانوار»، ج 2 ص 405.« لؤلؤ المرصوع»: ص 61 و« نقد و تحلیل مثنوی» ج 2 ص 356.

3. در بیان کیفیت ترکیب ماده و صورت

این فایده یکی از فواید مسلّم صدر المتألهین است که نام و نشانی از آن در تراجم موجود نیست. در صحّت انتساب این فایده علاوه بر محتوای آن می‌توان از ذکر کتب وی در این فایده نام برد.

الف: در آغازین عبارتهای فایده آمده است: «قد بیّنّا ... من کتبنا سیّما الاسفار الاربعة».

ب: در انجام فایده آمده است: «کما بیّنّا سبیله ... فی کتابنا الکبیر، و فی رسالة مفردة[۹۰]».

این فایده پیرامون کیفیت ترکیب ماده و صورت است. عده‌ای از فلاسفه همچون سید سند و حتی حکیم سبزواری ترکیب ماده و صورت را انضمامی می‌دانند و عده‌ای همچون صدرا اتحادی، که بحث مفصل آن منوط به مقدّمات بسیار است که در خور این مقام نیست، و امّا صورت اخیره ماده دارای کمالات متأخّر از خود است، و به عبارتی دیگر هر جنسی و نوعی دارای مراتب و کمالات ما فوق خود می‌باشند، و هرچه یک نوع کاملتر باشد به بساطت و شدّت وجود نزدیکتر است و لذا قاعده بسیط الحقیقة نیز در اینجا حکمفرماست.

قاعده بسیط الحقیقة نیز از ابتکارات[۹۱] صدرا است و در معضلات فلسفی

همچون علم باری و وحدت وجود و غیره به استمداد آخوند آمده، اگرچه قاعده بسیط الحقیقة یک اصل مسلّم حکمت متعالیه است و لکن حقّ آن در کتب آخوند به طور شاید و باید ادا نشده و حتی مورد اشکال نیز واقع شده، حکیم ملا علی نوری رساله‌ای مبسوط پیرامون این مسأله به عنوان «الرقیمة النوریة فی قاعدة بسیط الحقیقة»[۹۲] نگاشته است.

مأخذ تصحیح: در تصحیح این رساله از تنها نسخه آن در کتابخانه آستان قدس رضوی در ذیل مجموعه شماره 634، غیر مورّخ- بظاهر سده یازدهم- استفاده شده است[۹۳].

---

[90] (85)- ظاهرا همان کتاب« شوق هیولی به صورت» است که در« الشواهد الربوبیة» ص 78 نیز بدان اشاره شده است. و یا رساله مستقلی در مسأله« بسیط الحقیقة» می‌باشد.

[91] (86)- بنگرید:« اسفار» ج 2/ 368- 372 و« مشاعر» ص 49. حکیم سبزواری در حاشیه« شرح منظومه» به نقل از صدرا در« اسفار» گوید:« و لم أجد علی وجه الأرض من له علم بذلك» ولی وی معتقد است که این قاعده قبل از صدر المتألهین مورد بحث بوده و لذا عبارتی از« تقدیسات» میرداماد را در این باب ذکر کرده است. ر. ك:« شرح غرر الفرائد» ط: دانشگاه، ص 43 و 196.

[92] (87)- حقیر تمام رسایل مستقل ملا علی نوری را گردآوری نموده و به خواست ایزد منّان در دو مجلّد- یکی رسائل فارسی و دیگری عربی- در آینده منتشر خواهم ساخت.

[93] (88)- دو فائده مختصر دیگر پس از این فائده ضمیمه گردیده، که ظاهرا توسط یکی از احفاد مؤلف کتابت شده است.

4 و 5. ذیل آیه امانت و مواد ثلاث

این دو فائده بر اساس پاره‌ای از نسخ خطی تنظیم شده است.

13. رساله اللمّیة فی اختصاص الفلک بموضع معیّن

این رساله از آثار مسلّم صدر المتألهین می‌باشد که در بعضی از فهارس و نسخ خطی تحت عنوان رساله «قطبیه[۹۴]» نیز نامیده شده است.

صحّت انتساب این رساله به صدرا قابل تردید نمی‌باشد، زیرا علاوه بر انتساب کتّاب نسخ خطی، تراجم و شرح‌حال‌نگاران صدرا[۹۵] به آن اشاره نموده‌اند، و از

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 41

طرفی با مقایسه محتوا و مندرجات رساله بخصوص با بخشی از کتاب «الشواهد الربوبیة»- و آراء خاصّه صدرا- صحت انتساب آن مسلّم می‌گردد.

با اینکه مطالب فلکیات قدیم منسوخ گردیده این رساله از جهتی قابل دقت است، زیرا که نظر یک حکیم عارف متدرّب را به مسائل طبیعی با نظری ژرفانگر نشان می‌دهد، و از این جهت مطالب و نحوه استنباط آن قابل تحسین است گرچه پیکره مطلب از بنیاد خراب است.

مآخذ تصحیح: 1- «الف»: نسخه آستان قدس رضوی، به خط تعلیق بر ظهر شفای ابن سینا مورّخ 1056، تحت شماره: 8760.

2- «م»: نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه به خط نستعلیق، غیر مورّخ، تحت مجموعه شماره: 5908.

«حل الاشکالات الفلکیة»:

به نظر اینجانب رساله «اللمّیة» همان رساله مشهور «حلّ الاشکالات الفلکیة» است، زیرا منشأ وجودی این رساله و اشاره صاحب‌نظران، عبارت منقول از کتاب «اسفار» است که: «لنا رسالة منفردة فی حلّ هذه الاشکالات الفلکیة»[۹۶]، و امّا متأسفانه بعضی از ارباب تراجم خاصه به طور ناشیانه‌ای نام این رساله را چنین ضبط کرده‌اند «حلّ الاشکالات

---

[94] (89)- در آخر نسخه شماره 1721 کتابخانه مجلس شورای اسلامی آمده است:« تمت الرسالة المسماة بالرسالة القطب و المنطقة، صدر الافاضل صدر الدین الشیرازی».

[95] (90)-« الشواهد الربوبیة»، ص 118، مقدّمه« الواردات» ص 34 و« یادنامه» ص 117.

[96] (91)-« اسفار، ج 2، ص 262، حکیم سبزواری در تعلیقه این عبارت فرموده‌اند:« لم نر تلك الرسالة و لکن فیها اشارة الی ما حققه فی الشواهد الربوبیة».

الفلكيۀ فی الإرادۀ الجزافيۀ[97]»، که بر ما معلوم نشد چگونه اين قيد «اراده جزافی» را بر آن افزون ساخته‌اند و آيا صرف اينکه اين مسأله در بحث غايت ذکر شده، رساله مستحقّ چنين قيدی می‌باشد؟!

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 42

دليل نگارنده بر يکی بودن اين دو عنوان چنين است: صدرا در «اسفار» چند شبهه فلکی را از «المباحث المشرقيۀ» فخر رازی نقل کرده[98] که عبارت است از:

1- علّت اختصاص دو منطقه به دو قطب.

2- علّت جهت معين حرکت فلک.

3- علّت اختصاص هر فلک به مکانی مشخص.

4- علّت اختصاص عالم به مقدار خاص.

صدرا مضمون همين شبهات را در اين رساله «لميّه» نيز ذکر کرده است. از طرفی خود صدرا در «اسفار» می‌فرمايد: «لنا رسالۀ منفردۀ ... بتمهيد مقدمات اصوليۀ يزول بها الريب عن القلب، من اراد الاطمينان فليراجع إليها[99]»، و اين مقدّمات در آغاز رساله مورد بحث ما آمده است.

به نظر ما منشأ گمراهی اهل نظر همان ازدياد قيد بوده که کسی به طور شايسته‌ای توجّه به غير صحيح بودن آن ننموده است.

صدرا در مواضعی چند در کتب خود به اين رساله اشاره کرده است که می‌توان از «اسفار» و «الشواهد الربوبيۀ[100] فی المناهج السلوکيۀ» و «شرح اصول کافی»[101] نام برد[102].

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 43

14. رساله مزاج

---

[97] (92)- ر. ك:« اسفار» ج 1، مقدمه علامه مظفر.
[98] (93)-« اسفار» ج 2، ص 261.
[99] (94)-« اسفار» ج 2، ص 263.
[100] (95)-« الشواهد الربوبية» ص 116.
[101] (96)-« شرح اصول الكافی» ج 1 ص: 271« بقی الكلام فی وجه اختصاص موضع من الفلك بالمنطقة او بالقطبية او بالكواكب، ... و نحن بفضل الله و عنايته قد فككنا عقد هذه الشبهة فی رسالة مفردة».
[102] (97)- جناب آقای خواجوی در کتاب« لوامع العارفين» ص: 120 در ذيل نگارشهای صدرا تحت عنوان کتاب« اللمية» موضوع اين کتاب را پيرامون مقوله« وضع» دانسته‌اند!

این رساله از آثار مسلّم صدر المتألهین است که تا کنون طبع نگردیده است، و صحت انتساب آن به صدرا علاوه بر انتساب کاتب و اصحاب تراجم[۱۰۳]، پس از مقایسه آن با مندرجات «اسفار» ج 5، ص 320- 342 و «شرح هدایه»، ص 162- 167 مسلّم می‌گردد.

اکثر مطالب این کتاب نگارشی دیگر از «اسفار» است و هیچ مطلبی افزون بر «اسفار» ندارد، لکن در پاره‌ای از موارد عبارات آن فصیحتر و مفصّلتر از «اسفار» است، که البته «اسفار» نیز در پاره‌ای از موارد همین مزیّت را بر این رساله دارد، و در واقع می‌توان گفت عبارات این رساله مکمّل «اسفار» جهت تفهیم معانی است.

مندرجات این رساله پیرامون حقیقت مزاج و آثار مترتّبه بر آن می‌باشد، و با اینکه بحث، یک فصلی از کتاب طبیعیّات است اغلب با دید موشکافانه عقلی مورد بررسی قرار گرفته که از جهتی قابل تحسین و از جهتی قابل تعییر است، زیرا متأسفانه حکماء ما به جای بکار بردن ابزار تجربه و استقراء در مباحث طبیعی، با نظری عقلی وارد میدان شده‌اند و در پاره‌ای از موارد» مبنایی راه خطا پیموده‌اند، که از نمونه‌های بارز آن می‌توان از اجوبه شیخ الرئیس به ابو ریحان نام برد[۱۰۴]، شیخ در این مباحث با نظر استدلالی و عقلی نظر افکنده و مطالب ابو ریحان را جرح و ردّ کرده در حالی که با اکتشافات امروز، نظر بلند متفکّر بزرگ تجربه‌گرای اسلامی ابو ریحان بیرونی مورد تأیید قرار گرفته است. به هر حال اگرچه تقریبا امروزه اصل

تحققی وجود مزاج و عناصر چهارگانه و کیفیتهای چهارگانه رد گردیده و مخدوش شده است، لکن شیوه استدلال و موشکافیهای عقلی آن درخور تحسین و دقّت است.

مأخذ تصحیح: در تصحیح این رساله از تنها نسخه مورد دسترس آن در کتابخانه آستان قدس رضوی شماره 634 برده شده و چون رساله مشحون از اغلاط رسم الخطّی و حتّی مفهومی بود از شیوه تصحیح قیاسی استفاده گردید و در جای جای آن از «اسفار» بهره وافری گرفتیم.[۱۰۵]

16- 15. تفسیر سوره توحید

این رساله از آثار منسوب به صدر المتألهین است و غیر از اظهار کاتب و وجود آراء موجود در آن، دلیلی بر انتساب آن به صدرا وجود ندارد. در فهارس نسخ خطی دو تفسیر سوره توحید به صدرا منتسب شده است یکی در کتابخانه

---

[103] (98)-« رسائل فلسفی» ص 67، مقدمه« الواردات» ص 28، مقدمه« تفسیر» ج 1، ص 103،« یادنامه» ص 118.

[104] (99)- ر. ك: ابو ریحان بیرونی و ابن سینا« الأسئلة و الأجوبة»، تصحیح سید حسین نصر و مهدی محقق، مرکز مطالعات فرهنگی، سال 1352.

[105] (100)- گویند نسخه‌ای از این رساله در کتابخانه استاد فقید محمود شهابی وجود داشته که تا زمان این تحریر از آن اطلاعی به دست نیامده است. ر. ك: نشریه راهنمای کتاب».

مدرسه سپهسالار که تفسیری مختصر و ناقص است، و دیگری در کتابخانه مجلس شورای اسلامی که تفسیری نسبهٔ مبسوطتر و کامل است.

در سیر تفسیر در تاریخ اسلام، بظاهر اولین تفسیر عقلی مستقلّ که از سوره توحید به ما رسیده است تفسیر شیخ الرئیس[۱۰۶] می‌باشد که تفسیری بر مذاق عرفانی است و وجود مطالب آن با ذوق مشّایی شیخ در نظر محقّقان مایه حیرت و تحیّر شده است. در هر حال پس از مدّتی مضامین این تفسیر مورد نقد و بررسی و تحلیل ملّا جلال دوانی قرار گرفته است، و شاید به توان تفسیر سوره توحید دوانی را

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 45

شرح انتقادی بر تفسیر شیخ دانست[۱۰۷]. در تفسیر مورد بحث ما در این مجموعه همین انتقادهای دوانی و آراء او نیز مورد جرح و تعدیل محقّقانه‌ای واقع شده است، و تقریبا این تفسیر: الجمع و المحاکمهٔ بین رأیی الحکیمین شده است. و همین سبک نگارش از سویی موجب استبعاد انتساب آن به صدرا شده است، زیرا با سیاق تفاسیر دیگر ملا صدرا سازگار نیست-. در هر صورت این رساله بسیار محقّقانه و دقیق است و از استحکام بیان ویژه‌ای برخوردار می‌باشد.

لازم به تذکر است که ملا شمسای گیلانی[۱۰۸] و حافظ رجب بررسی تفسیری حکیمانه نیز بر این سوره نگاشته‌اند، و حکیم ملا علی نوری نیز تفسیری بسیار مبسوط بر این سوره[۱۰۹] نوشته که مشتمل بر یک دوره فلسفه و عرفان در قالب حکمت صدرایی است و متأسفانه تا کنون طبع نگردیده است[۱۱۰]. حال اگرچه انتساب این تفسیر به آخوند به نزد ما مسلّم نگردیده است، ولی نگارنده بهترین موقعیت را برای نشر آن، در ذیل همین مجموعه دانست.

مأخذ تصحیح: برای تصحیح این رساله از تنها نسخه یافت شده آن- تا زمان این تحریر- موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی در ذیل مجموعه شماره 1719- به خط شکسته نستعلیق استادانه و غیر مورخ- استفاده گردید.

و نظر به اختصار تفسیر ناقص موجود در کتابخانه سپهسالار، آن تفسیر نیز

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 46

در دنبال این تفسیر قرار داده شد.

---

[106] (101)- مطبوع به حواشی« شرح هدایه» صدرا ص 299 و« رسائل» ابن سینا، ص 313.
[107] (102)- مطبوع در ضمن« الرسائل المختارة» للدوانی، و نیز رضوی: ج 11، ص 676، ش 436.
[108] (103)- ر. ك: فهرست رضوی ج 11، ص: 573، ش: 8991.
[109] (104)- ر. ك: فهرست رضوی ج 11، ص: 574، ش: 7511، ظاهرا قسمتی از این تفسیر از میرزا حسن نوری است.
[110] (105)- اخیرا استاد معظم حکیم متألّه آقای آشتیانی در ضمن یادنامه استاد محمد تقی شریعتی- نشریه دانشکده ادبیات مشهد- تفسیری محققانه بر این سوره نگاشتند.

17. رساله وجود [*]

این رساله از رسایلی است که بعضی از فهرست‌نگاران[111] از صدرا دانسته‌اند، لیک به اطمینان می‌توان اذعان داشت که این رساله از صدرا نیست. زیرا أو لا از

---

[*] بحث وجود[112] که در واقع موضوع حکمت به معنی اخص و یا فلسفه است از دشوارترین مباحث عقلی است. در بدو نظر اگرچه ثبوت وجود امری بسیار بدیهی می‌نماید و لکن فهم کنه و حقیقتش بسی دشوار و حتی محال است. اکثر مباحث امور عامه فلسفه پیرامون عوارض و لواحق این وجود است، و لکن چند بحث را باید سرآمد و شاخص این بحثها دانست. مسائل: اصالت وجود یا ماهیت، اشتراک وجود، وحدت وجود، وجود ذهنی، جعل. فهم و استدلال در این مسائل به نحوی ارتباط به هم دارند که شاید جدا کردن آنها در واقع امری محال باشد، زیرا شیوه برداشت از هر مسأله درست فهم از مسأله دیگر را دگرگون می‌کند، مثلا اگر ما قائل به اصالت ماهیت و اشتراک لفظی وجود شویم نمی‌توانیم قائل به وحدت وجود باشیم، و حتی نحوه برداشت از وجود ذهنی و جعل نیز بر مذهب معهود نخواهد بود، و به نظر ما منشأ این پیچیدگی از ناحیه نحوه ارتباط واجب با ممکن آغاز شده است.[113] زیرا اگر ما قائل به سنخیّت علت و معلول باشیم

– باید در واجب و ممکن به واسطه‌ای و حدّ مشترکی قائل باشیم. اگر این حدّ اشتراک نفس وجود باشد نحوه تفکیک علت و معلول مورد سؤال قرار می‌گیرد، و اگر فقط حد اشتراک را بین معلولات بدانیم تا قاعده الواحد صحیح باشد باز ممیّز بین موجودات مورد سؤال قرار می‌گیرد؛ و بالاخره با هر گفتار و مقالی دهها سؤال مشکلتر پیش روی ما قرار می‌گیرد، و لذا نباید بداهت وجود بر ما امر را مشتبه سازد که تمام مسائل را حلّ شده بدانیم. از أمّهات فلسفه صدرا در مسائل وجود همان اصالت وجود است که صدرا آن را از الهامات ربّانی می‌داند، و لکن بر متعلّم فلسفه واجب است که مسأله را سهل و آسان نگیرد که مثلا با هشت دلیل وجود اصیل شد و مسأله دیگر تمام شده است، بلکه باید بداند مسأله چنان پیچیده و بغرنج است که اعاظم و استوانه‌های علوم عقلی همچون شیخ الرئیس و شیخ اشراق و میرداماد به این گفتار اعتقاد نیافته‌اند، زیرا با قبول اصالت وجود با چندین محذور بزرگتر

---

[111] (106)- دانش‌پژوه:« فهرست نگارشهای صدرای شیرازی»، ش 40، ص 13.

[112] (1) از دیر باز حکمای ما عنایت خاصی به دقت در مسأله وجود داشته‌اند و رسالات مستقلّی درباره آن نوشته‌اند که می‌توان از رساله وجود میر سید شریف جرجانی، میر سید علی همدانی، محقق دشتکی نام برد، و جا دارد که این رسایل در مجموعه‌ای گردآوری شده و مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

[113] (2) صدرا پس از نقل قول اعلام صوفیه پیرامون وحدت وجود به نقد آراء علاء الدولة سمنانی در حواشی« فتوحات» پرداخته و لکن نحوه برداشت صدرا پس از او نیز مورد انتقاد واقع شده است، چنانکه علامه مدقّق ملا مهدی نراقی در کتاب« قرة العیون» به نقد تصحیحات و توجیهات صدرا برای شیخ اکبر ابن عربی پرداخته است. در اصل تحقیق نباید مخفی بماند که حکمای متأخر از صدرا به طور یکجا آراء او را در ظرائف مسائل وجود قبول ننموده‌اند و حتی بر او ترکتازی نیز نموده‌اند. برای نگرش صدرا به مبانی وحدت وجود رجوع شود به« اسفار» ج 2، ص 299- 339.

همچون چگونگی وجه تمایز بین واجب و ممکن طرف خواهند بود. و از طرفی کیفیت تبیین عالم کون و ارتباط آن با حق مورد سؤال قرار می‌گیرد که مثلا آیا ما باید عالم را اعمّ از واجب و ممکن داخل دایره‌ای- تحت عنوان وجود- فرض کنیم، که قسمتی اختصاص به واجب و قسمتی اختصاص به ممکن دارد؛ یا واجب اصلا داخل در این دایره نیست، که با هر مثال مفاسد و محذورات متعددی پیش می‌آید.

از طرفی در حکمت متعالیه صدرا ما می‌نگریم و می‌بینیم صدرا با وجود اصل اصالت وجود قائل به اصالت جعل وجود نیز می‌شود در حالی که مسأله علاوه بر سیزده برهان اقامه شده بر آنکه کاملا منطقی و صحیح است، دارای پیچیدگی مخصوص به خود است؛ زیرا با قبول اصالت جعل وجود علت اختلاف موجودات مطرح می‌شود که علت اختلاف به وجود است یا ماهیت؟

اگر به ماهیت باشد پس در واقع اصالت جعل أولا و بالذات با ماهیت است[۱۱۴]. و اگر به وجود باشد چگونه حدّ مشترک دو چیز منشأ اختلاف می‌شود[۱۱۵]؟!

پس با دیدی ژرفانگر ما متوجه می‌شویم که فلسفه صدرا و بنای راسخ حکمت متعالیه او بسی بیشتر از آنچه دیده می‌شود قابل دقت و تأمل است، که در واقع فهم آن علاوه بر آشنایی بر روش حکمت مشّائی و اشراقی و کلامی منوط به شهودی عارفانه است، زیرا فهم همین چندین مسأله اساسی سابق در گرو فهم وحدت وجود و کیفیت آن است[۱۱۶] که شاید به توان بدون اغراق گفت فهم آن بدون ریاضت و کشف و شهود بر کسی میسّر نخواهد شد.

لازم به تذکر است حمله‌های مخالفین فلسفه و عرفان و حتی حکمت متعالیه صدرا درست متوجه همین مسأله وحدت وجود و کیفیت تبیین آن است[۱۱۷].

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 48

خود صدرا و کتابش در ذکر اقوال پیرامون وجود نامبرده شده: «ذهب إليه صدر الدين الشيرازى فى الشواهد الربوبية»؛ و همچنین اشاره به رأی ملا عبد الرزاق لاهیجی شده است، و نقل قول آخوند از داماد و شاگرد خویش امری بسیار مستبعد و نادر است.

از عنوان این رساله در دو جا، نامبرده شده است:

---

[114] (3)- طایفه‌ای از محققین عرفا این مسأله را از قبیل تأثیر عدم(اعیان ثابته: ما شمّت رائحة الوجود) در وجود دانسته‌اند،« هذا ترى من عجب العجاب» ر. ك:« مصباح الانس».

[115] (4)- این مسأله همان تشكيك خاصى و حتى اخصّى حكمت متعاليه است.

[116] (5)- در این مسأله متجاوز از 30 نظر موجود است که حکیم ربانی مرحوم میرزا مهدی آشتیانی در رساله« اساس التوحید» متکفّل بحث پیرامون بعضی از نظرها شده‌اند.

[117] (6)- رساله‌ای بس نفیس از شیخ علی نوری(مشهور به شوارق) در مسأله وجود نگاشته شده، که در« شوارق» طبع سنگی 1311، ص 43 منتشر شده، و اهل فن می‌توانند بدانجا نیز رجوع کنند.

1- کتابخانه دانشکده حقوق تهران.[۱۱۸]

2- کتابخانه مجلس شورای اسلامی تحت مجموعه شماره 4941.

که پس از تفحص، نسخه دوم اصلا موافقتی با نسخه اوّل نداشت، و پس از تحقیق معلوم گردید که این رساله «الفیصل بین التفرقة و الزندقة» تألیف امام محمد غزالی است، و معلوم نشد فهرست‌نگار محترم چگونه آن را از صدرا و به این نام خوانده‌اند. نظر به اینکه این رساله موجز بوده و خالی از لطف و فایده نبود همّت به تصحیح آن گماشته شد.[۱۱۹]

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 49

مآخذ تصحیح: 1- نسخه دانشکده حقوق، فهرست: ص 500.

2- نسخه ملکی بسیار مندرس و کهنه که مدّتی نزد نگارنده بود.

لازم به تذکر است که هر دو نسخه غیر قابل اعتماد و مشحون از اغلاط است و کوشش در تصحیح آن بعمل آمده است.

18. رساله حل شبهه جذر الاصم

این رساله از رسایلی است که به غلط به صدرا منتسب گردیده و پاره‌ای از تراجم آن را از صدرا دانسته‌اند. پس از استقرای ناقص، از بعضی نسخ خطی معرفی شده فهارس، معلوم گردید صحت انتساب آن کاملا مخدوش است، که به علت ضیق مجال به یکی از این موارد اشاره می‌نماییم.

در کتاب «فهرستواره نسخه‌های خطی مجموعه مشکاة[۱۲۰]»، ص 288 به رساله‌ای بدین نام از صدرای شیرازی- در ضمن آثار صدر المتألهین- اشاره شده که پس از دقت معلوم شد که کاتب در پایان قسمتی از رساله مرقوم داشته بود:

«من فوائد امیر صدر الدین الشیرازی»، و ظاهر آن موهم انتساب به صدرا است، و لکن همین کاتب در ادامه رساله پس از تقطیع آن در پایان رساله مرقوم داشته:

---

[118] (107)- در صدر این رساله کاتب آن را از فواید صدرا دانسته است.

[119] (108)- به نحوی می‌توان این رساله را منسوب به صدرا دانست که در توجیه بگوییم قول صدرا و ملا عبد الرزاق را کاتب اضافه کرده باشد یا خود نقل اسم را بعید نشمرده!

[120] (109)- انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد شماره: 11، سال 1355.

«من فوائد امیر صدر الدین الحسینی الشیرازی» که این عنوان مطابقت با سید صدر الدین دشتکی[121] دارد نه صدر الدین محمد شیرازی مشتهر به ملا صدرا.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 50

و امّا به جهت آشنایی با مضمون رساله با اینکه این رساله مسلّما از ملا صدرا نیست، به بیان چند جمله‌ای در معرّفی اجمالی این رساله بسنده می‌کنیم:

یکی از شبهات مشهوره ابن کمّونه (متوفّی: 683، صاحب کتاب مبسوط «الکاشف» و «شرح تلویحات») در مباحث فلسفی شبهه تعدد واجب است که بسیاری از اعاظم از جواب آن درماندند. از دیگر شبهات غیر مشهوره او شبهه جذر اصمّ است که خلاف اسم آن شبهه‌ای ریاضی نیست بلکه شبهه‌ای منطقی- فلسفی است. پس از طرح این شبهه عده‌ای از حکماء بر این شبهه جواب نگاشتند که از محقق دشتکی[122]، ملا جلال دوانی[123] و محمد جعفر خفری[124] می‌توان نام برد.

تقریر اصل شبهه:

مقدمهٔ باید گفت در علم منطق مقرّر شده است هر قضیه‌ای یا صادق است یا کاذب، به صورت منفصله حقیقیّه. اصل این شبهه در واقع نفی همین اصل مسلّم منطقی است. بیان شبهه چنین است: اگر شخصی بگوید: «گفتار من امروز کاذب است»[125]، این قضیه از دو حالت خارج نیست، یا این گوینده قولش مطابق نفس الامر است یا نیست، و در هر دو حال قضیه در حال واحد هم کاذب است و هم صادق. زیرا اگر این شخص گفتارش در نفس الامر صادق باشد محمول قضیه

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 51

(کاذب) باید صادق بر موضوع باشد، بنابراین گفتار این گوینده در واقع نقض خودش می‌شود زیرا گفته «گفتار من امروز کاذب است»، پس از وجهی قضیه صادق می‌شود و از وجهی کاذب.

---

[121] (110)- او یکی از اعاظم حکماء شیعه در عصر رکود فلسفه است و فرزند و نوه وی نیز از زمره حکماء می‌باشند. از ایشان تألیفات متعددی باقی‌مانده است همچون:« حاشیه شرح تجرید»،« اثبات واجب»،« جواهرنامه»(ر. ك: کتابخانه مرکزی دانشگاه شماره‌های: 4957، 1556، 3881).

[122] (111)- ر. ك: کتابخانه مرکزی دانشگاه شماره: 1928، 5924، اهدایی مشکاة: 1257.

[123] (112)- ر. ك: کتابخانه مرکزی دانشگاه شماره: 6616، اهدایی مشکاة: 1257.

[124] (113)- ر. ك: کتابخانه اهدایی مشکاة: شماره 888.

[125] (114)- در پاره‌ای از رسائل، و همچنین رساله مورد بحث ما، در تقریر شبهه چنین آمده است: اگر کسی بگوید:« هرچه من فردا بگویم دروغ خواهد بود» و از سویی در روز بعد(فردا) بگوید:« هر آنچه دیروز گفتم دروغ بود»، در این صورت در تحلیل منطقی این بیان دچار اشکال خواهیم شد. و به این گونه شبهات در اصطلاح« تناقضات منطقی» گویند، که مسأله جزئی و وجود ذهنی از این دست می‌باشد.

و اما اگر گفتارش نسبت به نفس الامر کاذب باشد باید محمول قضیه (کاذب) صادق بر موضوع نباشد، پس باید این گوینده در این روز صادق باشد در صورتی که گفت: «گفتار من امروز کاذب است». پس از وجهی قضیه کاذب می‌شود و از وجهی صادق.

و به علت این که اصل رساله، مورد نظر این مجموعه نیست، باید بحث مستوفی و جواب دقیق آن را به محلّش واگذاشت[۱۲۶]. و امّا نگارنده به جهت حسن مبحث و در عین حال به جهت عدم انتشار جوابی مستقل بر این مغالطه، موقعیت را مناسب برای نقل رساله مختصر محقّق دشتکی دید، و آن را در این مجموعه آورد.

مآخذ تصحیح: مأخذ اصلی ما در نقل این رساله نسخه شماره 1257 کتابخانه اهدایی مشکاة می‌باشد، و چون بخشی از این رساله در نقد آراء ملا جلال دوانی است، رساله مختصر او که در دنباله نسخه اساس بود در اینجا آورده شد.

تشکر و سپاس:

در پایان، مراتب امتنان خود را از ریاست محترم کتابخانه آستان قدس رضوی جناب آقای شاکری، و ریاست محترم کتابخانه مجلس شورای اسلامی سرور معظم،

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 52

دانشمند محترم، جناب آقای حایری و بخش عکاسی این دو کتابخانه ابراز می‌دارد.

و نیز از دوست گرامی آقای مجتبی بیگی که اینجانب را در بازنویسی بعضی از رسائل مجموعه یاری نمودند کمال تشکر را دارد، و نیز لازم می‌داند که از راهنماییهای استاد خود- در حلّ معضلات- حکیم صمدانی، جامع معقول و منقول آقای حاج شیخ احمد روحانی- مشهور به شیخ الاسلام[۱۲۷]- کمال تشکّر و سپاسگزاری را بنماید.

و در خاتمه بر خود لازم می‌داند که از سرور معظّم، فاضل محقّق، جناب آقای حسین استاد ولی یاد نماید، که با راهنماییهای بسیار و سودمند خود و بازنگری و اصلاح موارد بسیار، در تصحیح این رساله حقّ بسیاری بر این اثر و منّتی عظیم بر عهده این حقیر دارند، که: «کفی شرفا أنّی مضاف إلیکم».

و همچنین از فاضل دانشمند، جناب آقای محمد مهدی اعتصامی که در تهیه فهارس این مجموعه کمک شایان توجهی نمودند کمال امتنان را دارم.

---

[126] (115)- در این زمان جا دارد که شخصی متتبع تمام اجوبه این شبهه را گردآوری کرده و به جرح و تعدیل و تحقیق آنها با موازین منطقی همّت‌گمارد.

[127] (116)- ایشان یکی از ذخائر حکمت اسلامی در قرن اخیر و از شاگردان مکتب فلسفه اصفهان می‌باشند. ایشان مدتها خدمت شیخ محمود مفید، آقا صدرا کوهپایه‌ای، حاج آقا رحیم ارباب، و در تهران خدمت علّامه شعرانی، ادیب بجنوردی، سید کاظم عصّار، درس خوانده‌اند.

با این حال چنانچه در تصحیح این رسائل کاستیها و اشتباهاتی وجود دارد تماما از ناحیه اینجانب است، و امید است که با راهنمایی و تذکر ارباب فضل و دانش، این کاستیها برطرف شود.

نوایی که اصلش ز عشّاق خاست　　بزرگان نگویند کائن نیست راست

به چشم ارادت نظر کن در او　　که در چشم بد هیچ ناید نکو

چو نافه بسی خون دل خورده‌ام　　که این حقّه عطر پرورده‌ام

ولی گر نیاید به طبع تو راست　　گرش مشگ تاتار خوانم خطاست[128]

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 53

گرچه اینجانب در حدّ توان کوشیده است تا به تمامی نسخ اصیل دست یابد لکن مدّعی استقصای تمام آنها نیست، از این رو چنانچه پژوهشگران ارجمند از وجود نسخه‌ای اصیل از این رسائل آگاهند که از نظر او مخفی مانده است وی را مطلع فرمایند که موجب مزید تشکّر و سپاس است[۱۲۹].

در اینجا سخن خود را با نقل مناجاتی از مرحوم ملّا صدرا به پایان می‌برد:

یا غیاث المذنبین یا مرتجی　　لیس لی الّا ببابک التجاء

---

[128] (117)- ر. ك: خواجوی کرمانی« خمسه» ص 461.

[129] (118)- هدف این مجموعه بیشتر ارائه آثار غیر مطبوع و شناخته نشده صدرا است، و لکن چند اثر طبع شده نظر به مشوش بودن آنها هم به این مجموعه افزوده شد. جلد دوّم این مجموعه رسائل مشتمل بر رسائل نه‌گانه مطبوعه،« الحکمة العرشیة» و« کسر الاصنام الجاهلیة»- از اصل نسخه خود صدرا- خواهد بود و جلد سوم آن را به« اسرار الآیات»- با حواشی مبسوط ملا علی نوری- و چند رساله دیگر اختصاص خواهیم داد.

قد تشفّعت بآل المرتضى و الرسول المصطفى خير الورى

فى التجاوز عن ذنوبى يا إله التجأت بالنبى روحى فداه

انّما اكثرت من فعل الذنوب من هوى الشيطان وقعت فى العيوب

اغفر اللهم لى الذنب العظيم و اعف عنّى الخطيئات الجسيم[130]

17 ربيع الثانى 1410 ه ق

24 آبان 1368 ه ش 16 دسامبر 1989 م حامد ناجى اصفهانى

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 55

[المقدّمة]

بسم اللّه الرحمن الرحيم من النزعات المتداولة فى الحكمة الاسلامية هى موقف الحكمة المتعالية، تلك الطريقة التى- بينما حوت جميع الاصول الشائعة فى الطرق الفلسفية المتقدمة عليها- قد مزجت العيان و الشهود العرفانية بالاستدلال الارسطوئية، ففتحت طريقا لطيفا أمام المحقّقين و الأساتذة، و تلك الاصطلاح قد بدت أوّل مرّة على يد الشيخ حجة الحق ابو على حسين بن عبد اللّه بن سينا (370- 428)، ثم ترعرعت على أيدى الفحول من الحكماء و المتألّهين.

[130] (119)- ر. ك:« سه اصل» ص 152.

فمن المكمّلين لتلک النزعة الكريمة، اللاقحين لهذه الشجرة الطيّبة، هو الشيخ الامام صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازى، المشتهر فى لسان طلبة مدرسته ب «صدر المتألّهين»، و هذا المتألّه قد دقّق النظر و تتبّع تتبّعا تامّا فى الفلسفة المشائية و الحكمة الاشراقية الفهلويّة و بهما عرج فى معارج السلوک العرفانيّة و خرج عن النشأة الحيوانية الى طيّبة الحياة الانسانية حتّى وصل الى قبّة هذه الذروة العظمى و الدرجة العليا، فحصل على موقف قد اشتهرت- بعد قرون متتالية- باسمه السامى فى قبال كل المجاميع و النزعات الحكمية، و قد سبق منّا احتواؤها على كلّ ما اشير إليها فى تلک الطرق مع زيادات هامّة فصارت فى مضمار الحكمة مرفوعة الرأس، ذا أيد فخورة.

أمّا الحكمة المتعالية فصارت محطّة نظر، فتناظروا فيها بعد الشيخ- رحمة اللّه عليه-

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 56

مناظرات واسعة، فاخذت الحكماء و العرفاء الاسلاميون فى تحقيقه و رفع قواعده العليا. فثلّة منهم من وقف نفسه لتوجيه الأسس العرفانية، و قد عنوا بتشريح مسائل الفلسفة عن منظر الشهود و العرفان؛ فحرىّ بنا أن نخصّ بالذكر من بينهم الشيخ العارف السيد حيدر الآملى الفيلسوف الكبير مصنّف «جامع الاسرار» و ... و صائن الدين على بن محمد تركة مصنّف «تمهيد القواعد».

و على كل و بمرور الأيّام، ففى القرن الحادى عشر، اذ طلع شمس سماء الحكمة: الأمير محمد باقر الأسترآبادى المشتهر ب «ميرداماد» قد اخذت الفلسفة الالهية تطوّرا تامّا، و أسّست اسس الحكمة المتعالية، و على بذل جهده قد تصدّى و باشر أصحابه و تلامذته لتحرير رسائل و مؤلّفات عديدة حول هذه الحكمة العليا، و يمكننا أوّلا أن نشير من بينهم الى صدر المتألّهين و العلامة الملا شمسا الجيلانى- مؤلّف «الحكمة المتعالية»- و السيد الأمير أحمد العلوى- مؤلّف «العروة الوثقى فى شرح إلهيات الشفاء»- القلل الفاخرة و الدعائم الرفيعة لما نحن بصدده؛ و ثانيا بأنّه ما وصل أحدهم الى مبانى تلک الحكمة و اسسها الراسخة الّا فيلسوفنا الكبير صدر المتألّهين، فانّه قد فتح تحقيقا و باشرها و وقف نفسه على هذه، فأحرز تلک الاسس و القواعد و حصل عليها- رحمة اللّه عليه.

و قد كتبوا حول سوانح حياته و مؤلّفاته كتبا كثيرة، و قد خصّصوا بها مصنّفات جيّدة، و معها أنّ كلّ ما كتبوها لا يروى الغليل و لا يشفى العليل، و أيضا لا يخلو عن نواقص كثيرة، و كتابنا هذا- الذى يحتوى على عدّة رسائله غير المنتشرة و الغير المعروفة- قد بذل فيه جهد و تفتيش و تفحّص زائد عنّا حول رسائله، و الرجاء أن يصل محلّ القبول عند أهل النظر. فعلينا الآن- و قبل كل ما نريد أن نبيّنه- ان نشير الى حياته الطيّبة، تلک الحياة التى اشربت شجرة الحكمة الالهية بغزير عينها و معين مائها.

لمحة من حياته

هو محمّد بن ابراهيم بن يحيى القوامىّ المشتهر بصدر الدين الشيرازى، و الملقّب بصدر المتألهين أو ملا صدرا، ولد فى سنة 979 أو 980 ه ق- على ما اشار إليه فى كتبه- بشيراز من بلاد فارس فى عيشة ملّى، فتعلّم مبانى العلوم و اسسها و هو فى ريعان شبابه و حداثة سنّه، و لا طريق لنا الى العلم بمعاشه الفرديّة الّا نكت و اشارات قد جاء بها فى مطاوى كتبه و أسفاره؛ ففى زمن حكومة سلطان الصفوى، ملک عباس، ذهب الى اصبهان لتحصيل العلم، فقرأ عند العلماء

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 57

الأساتذة- القاطنين بها- فعلى ما أظهر فى كتبه و ما يظهر من أصحاب التراجم أنّه قد حضر عند العلامة الشيخ البهائى و العلامة المعلم الثالث ميرداماد- رحمة الله عليهما- فى تعلّم المعقول و المنقول، ثم هاجر الى قرية كهک من اعمال قم المحمية من حسد الاقران و الخوف منهم، و حجّ مرارا فزار البيت العتيق بمكّة المشرفة- زادها اللّه شرفا- و قد لبّى دعوة ربه الكريم- الّذى لا يضيع أجر من هاجر إليها بالجهاد الأكبر- و سافر إليها حبّا لزيارة بيته و الاستضاءة من قبر نبيّه صلّى اللّه عليه و آله فى سفره الأخير- أى السابعة- فارتحل فيه ببصرة سنة 1050، و كان رحمه اللّه آنذاک ابن احدى و سبعين سنة.

أساتذته:

ليس فى متناول ايدينا علما واسعا بأساتذته، و لكن يظهر من مطاوى كتبه و مسفوراته- كما سبق منا- ذكر استاذين من سلسلة اساتذته و هما:

1- الشيخ العلامة البهائى رحمه اللّه، قال صدر المتألهين فى مبتدأ شرحه على «الأصول» من الجامع الروائى الشيعى العظيم «الكافى»: «حدّثنى شيخى و استادى و من عليه فى العلوم النقليّة استنادى، عالم عصره ...».

2- محمد باقر الداماد الحسينى رحمه اللّه المشتهر بميرداماد: قال أيضا هنا: «و اخبرنى سيدى و سندى و استاذى فى المعالم الدينية و العلوم الالهية و المعارف الحقيقية و الاصول اليقينية، السيّد الأجلّ الأنور العالم المقدّس الأظهر الحكيم الالهى ...».

تلاميذه:

1- المولى محسن الملقب بالفيض الكاشانى، الّذى افتخر بأن يكون تلميذه و صهره معا، فلقّب من عنده ب «الفيض»، و كان جليسا له طول حياته الشريفة، و له مصنفات جيدة ثمينة، و فى بعض آثاره ک «عين اليقين» و «علم اليقين» نرى مدى تأثّره عن آراء استاذه العظيم.

2- الملا عبد الرزاق اللاهيجى، تلميذه العظيم و الّذى افتخر أيضا بكونه صهرا له، و لقّب من عنده ب «الفياض»، و قد خالف استاذه فى ممشاه الحكمى، و قد حمل ذلک على تقيۀ منه خوفا من المكفّرين و اللاعنين. و له أيضا تصانيف جيّدۀ ک «شوارق الالهام» و «گوهر مراد» و «الكلمات الطيبۀ» فى المحاكمۀ بين السيد الداماد و صدر المتألهين.

3- العلامۀ الشيخ حسين التنكابنى، و ليس بمتناول أيدينا علم بحياته، و قد تكفينا اجمالا

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 58

عن الفحص و التتبّع البالغ حول هذا الموضوع رسائله المتعددۀ ک «رسالۀ الحدوث» و «وحدۀ الوجود» و «انواع الحشر».

4- الشيخ الفاضل محمد، ميرزا جانى، و مدى اطلاعنا عن حياته كمدى اطلاعنا عن حياۀ صاحبه العلامۀ التنكابنى غير أنّه قد اشار فى الصفحۀ الاولى من «شرح القبسات»- و هذا الكتاب أحد مؤلفاته الكريمۀ المحفوظۀ بمكتبۀ «مجلس شورا»- الى كونه تلميذا من تلاميذ الشيخ صدر المتألهين و كذلک فى الصفحۀ الاخيرۀ من كتاب «القبسات» المطبوع حجريا.

5- الفاضل العلامۀ الملّا عبد الرشيد، و لا علم لنا به الّا ما كتبه العلامۀ الطهرانى فى موسوعته الكبرى «الذريعۀ» ج 25/ 56 و نسب إليه فى هذا الكتاب رسالۀ سمّاها «اثبات وحدۀ الوجود».

6- الفاضل الشيخ الميرزا قوام الدين النيريزى، الّذى افتخر أيضا- كصاحبيه الفيض و الفياض- بأنّه صهر له، و له تعليقۀ على «الاسفار».

أولاده:

على ما فى كتب التراجم، كانت له ستۀ أولاد، على ما يلى:

1- ابراهيم بن محمد: صاحب «حاشيۀ اللمعۀ الدمشقيۀ» و حاشيۀ أيضا على «شرح تجريد الكلام».

2- محمد رضا: قد نسب إليه العلامۀ الطهرانى فى «الذريعۀ» ج 13/ 204 ش 718 رسالۀ شرح فيها الحديث النبوى المتواتر بين الفريقين: «فاطمۀ بضعۀ منى، من أبغضها أغضبنى و ...».

3 و 4- ابنتاه اللتان كانتا تحت صهريه العلامتين اللاهيجى و الكاشانى و هما: الصدريۀ و البدريۀ.

5- ابنته التى كانت تحت الشاعر السيد عبد المحسن الكاشانى و له ديوان قد فقدت.

6- أيضا ابنته التى كانت تحت العلامة ميرزا قوام الدين النيريزى الّذى سبق ذكره.

مؤلّفاته الكريمة:

كان ببالى- و هذا كثيرا ما يختلج بالبال- ان اقدّم إليكم ذيل هذه المجموعة قائمة مبسوطة من مؤلّفاته، المؤتلفة من فهارس الكتب الخطية المشتركة، و لكن- و مع اسف- اذا راجعنا كرارا تلك الفهارس ظهر لنا انّ كثيرا منها تحتاج الى تصحيح آخر حيث قد امتزج فيها السقيم بالصحيح و لذا- رغم ما كنّا بصدده- قد أخّرنا هذا المأمول المبارک لصدد اخرى و فرصة مناسبة.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 59

و فى هنا، نقدّم قائمة رسائله التى نحن بصدده نشره فى هذا السفر الجزيل الّذى يليق به أن يكتب بمداد النور على خدود الحور، و نرجع الباحثين المتتبّعين الى قائمة تأليفاته فى تقدمتنا باللغة الفارسية.

1- اتحاد العاقل بالمعقول[131] و العقل، و هو من رسائله التى كتبت بعد «الأسفار» و تحتوى على جمّ آرائه فى اثبات هذه القاعدة الصعبة.

2- أجوبة المسائل الجيلانية، و هى تحتوى على أجوبة الأسئلة الخمس التى سأل عنها معاصره الملا شمسا الجيلانى فى مبانى الحكمة المتعالية.

3- أجوبة المسائل الكاشانية، و هى أيضا تحتوى على أجوبة الأسئلة الخمس التى سأل عنها معاصره الملا مظفر حسين الكاشانى من تلامذة مير الفندرسكى فى مسائل النفس.

4- أجوبة المسائل النصيرية، و هى تحتوى على أجوبة الأسئلة التى سأل عنها الخواجه نصير الدين الطوسى معاصره شمس الدين الخسروشاهى. و قد أشار صاحب الأجوبة فى طول جوابه الى تشييد مرامه الحكمى و ضعف أساس الحكمة المشائية.

5- اصالة جعل الوجود، و هى رسالة تحتوى على براهين شتّى فى اثبات تعلق الجعل بالوجود أوّلا و بالذات.

6- التنقيح، و هى رسالة منطقية عظيم الأساس صغير الحجم، تحتوى على آرائه المنطقية خاصة.

7- الحشرية، و هى رقيمة تحتوى فصولا مختلفة فى معرفة النشئات التى تحدث بعد الموت.

8- الخلسة، و هى رسالة صغيرة قد أشار فيها مؤلّفه العظيم الى رؤياه التى وقعت له، ثم عبّرها.

---

[131] (1)- كذا، و جاء اسمه فى قائمة تأليفاته ب« اتحاد العاقل و المعقول».

9- خلق الأعمال، و هی رسالهٔ تبحث عن مسألهٔ الجبر و التفویض و تشیید مذهب الامامیهٔ فی «امر بین امرین».

10- دیباجهٔ عرش التقدیس، و هی مقدمهٔ صغیرهٔ لرسالهٔ استاذه السید الداماد.

11- شواهد الربوبیهٔ، و هی من أهم تآلیفه التی أشار فیها الی آرائه الخاصهٔ التی بلغت 186 مسألهٔ.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 60

12- الفوائد، و هی تشتمل علی فوائد شتّی، کفائدهٔ ردّ الشبهات الابلیسیهٔ و ذیل آیهٔ الامانهٔ و غیرها.

13- اللمّیهٔ، رقیمهٔ تبحث عن لمیهٔ اختصاص الفلک بموضع معین، و غیرها.

14- المزاج، و هی وجیزهٔ عظیم الأساس فی تبیین آراء الفلاسفهٔ فی مسألهٔ تکوّن المزاج، و أشار فی طواله الی رأیه الخاص.

15، 16- تفسیران لسورهٔ التوحید، و هما المنسوبتان إلیه.

17- حلّ شبههٔ الجذر الأصم، منحولهٔ النسبهٔ به، فی تحلیل الشبههٔ المنطقیهٔ التی تسمّی ب «استلزام».

18- رسالهٔ الوجود، منحولهٔ النسبهٔ به، فی تحلیل آراء الحکماء فی الوجود.

و السلام حامد ناجی اصفهانی

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 61

1- اتحاد العاقل و المعقول

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 63

بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد لواهب العلم و الحکمهٔ، و الصلاهٔ علی واسطهٔ الجود و الرحمهٔ، و آله الائمهٔ خزنهٔ اسرار الشریعهٔ و الدین، و حفظهٔ انوار العلم و الیقین.

و بعد فهذه آیهٔ عظیمهٔ من آیات حکمهٔ اللّه و عنایته، و هذه درّهٔ یتیمهٔ من جواهر بحر جوده و رحمته، من تحقیق مسأله الاتحاد بین العاقل و المعقولات، و مسألهٔ کون العقل الفعّال کل الموجودات. فهاتان مسألتان شریفتان من غوامض علم الالهیات کأنهما عینان باصرتان یبصر بقوّتهما صور الاشیاء، او کوکبان نیّران یستضئ بهما کل ما فی الارض و السماء، قد جری ذکرهما علی ألسنهٔ بعض المتقدمین، و خلت عن فهمهما اذهان کافّهٔ المتأخرین فشحذوا

اسنان اللسان على من ذهب إليهما منهم بالتشنيع، و جرّدوا اسلحة الطعن و الرد عليهم، ممضين فى التقريع، متجاهرين بالتعنيف و التشحين، غير مستأنسين لحديث [يقين]، و لا متبين لاحد منهم المعذر عنه مجالا حتى يكون لهم من الطعن فيه خلاصا، و من سهام المذمة مناصا، بل زادوا فى الانكار، و اصرّوا غاية الاصرار؛ مع أن نسبة الخطأ العظيم فيما غمض ادراكه عن اكثر اهل التعليم الى من له دربة فى الصناعة العلمية نوع[۱۳۲]

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 64

من الطيش و العجالة، و عدول عن منهج الاستقامة و الصبر و العدالة، و العجلة للانسان من فعل الشيطان، وَ لا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضى إِلَيْکَ وَحْيُهُ.[۱۳۳] فالاعتصام بحبل التوقف، و الانتظار لنزول امطار الرحمة فى عالم الانوار أولى من الاسراع فى الانكار؛ و الاستفتاح من فضل من بيده مفتاح الرحمة و الفلاح أليق من سدّ طريق النجاح على وجوه الطلاب المستعدّين لنيل السعادة و درک الحقّ و الصواب. و لنخلص فى هذه الرسالة ما شرحناه فى حقيقة هذه المقالة فى كتابنا الكبير المسمى ب «الاسفار الاربعة» تقريبا للافهام و تبيينا للمرام لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ،[۱۳۴] و اللّه ولىّ العصمة و التأييد.

فنقول مرتّبا لما نذكره فى مقالتين، كلّ واحد منهما مشتملة على فصول هى للعلوم دعائم و اصول.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 65

المقالة الاولى فى اتحاد العاقل و المعقول و فيه فصول[۱۳۵]

فصل [1] فى درجات العقل النظرى موافقا لما ذكره اسكندر الافريدوسى

ان للعقل مقامات احدها العقل الهيولانى، و الحكماء عنوا بقولهم هيولانى شيئا ما موضوعا يمكن أن يصير شيئا آخر محسوسا[۱۳۶] او معقولا بوجود صورة فيه، و كل ما هو بالقوة شىء آخر لا بد ان يكون ذاته من جهة ما هو كذلک شيئا[۱۳۷] بالفعل، فلو كان فيه قوة جميع الاشياء فلا بد ان يكون ذاته بذاته بحيث لا يكون لها صورة من صور الاشياء

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 66

فيكون قوة محضة لا فعلية لها الّا بحسب ما يرد عليها من الخارج، فاذا صارت مصورة بصورة من الصور تصير متّحدة بها صائرة ايّاها بحيث لا اثنينيّة بينهما. و هذا فى باب المحسوسات كهيولى الاجسام التى فى مرتبة ذاتها معراة عن

---

[132] (1)- م: النوع
[133] (1)- طه، 114.
[134] (2)- ق، 37.
[135] (1)- م: فى الاتحاد العالم و المعقول و فيها فصول
[136] (2)- الف: بقولهم هيولى موضوعا ما يمكن أن يصير شيئا محسوسا.
[137] (3)- م: الاشياء.

الصور كلها؛ و هى فى نفس الامر عين هذه الانواع الجسمانية و اشخاصها البسيطة و المركبة، كما بيّن فى علم ما بعد الطبيعة[138]، و برهن عليه ان التركيب بين المادة و الصورة اتحادى كما هو عند المحققين.

و هكذا الامر فى العقل الهيولانى بالقياس الى المعقولات، فانه ليس هو فى حد ذاته جوهرا معقولا بالفعل، و لا هو فى نفس الامر قبل ان يخرج الى الفعل احد الاشياء العقلية بالفعل و لكن حينئذ هو احد الاشياء المحسوسة بالفعل و جميع الاشياء المعقولة بالقوة؛ لان النفس هى[139] صورة كمالية لنوع محسوس جسمانى كالانسان و له ان يدرک الاشياء كلها معا بخلاف الهيولى الاولى، فانها ليست فى نفسها شيئا من الاشياء الحسّية[140] و لا العقلية؛ و لها ان تتصور جميع الاشياء الحسّية شيئا بعد شىء. فالنفس الانسانية صورة بالقياس الى مادة المحسوسات، و هيولى بالقياس الى صورة المعقولات، فهى فى حد ذاتها قبل ان تستكمل شىء حسى، و ليست بشىء عقلى، كما فى قوله تعالى: يا أَهْلَ الْكِتابِ لَسْتُمْ عَلى شَيْءٍ[141]. فهى صورة حسّية و مادة عقلية، فهى فى حد ذاتها عقل هيولانى، لانها انما هى جميع المعقولات بالقوة؛ لان فى قوتها ان تدرک جميع المعقولات.

و لا ينبغى لمدرک[142] ان يكون بالفعل بطبيعته شيئا واحدا[143] من مدركاته، و الّا لكانت صورته[144] المخصوصة عائقة له عن ادراک ما سوى تلک الطبيعة، و ذلک مثل

الحواس لا تدرک الاشياء التى يكون شىء منها فيها[145]. فالبصر مثلا اذ هو مدرک[146] الالوان و لا لون لها فالآلة التى هذه القوة فيها و بها هذا الادراک لا لون لها خاص.

و آلة الشم لا رائحة لها،[147] و بها تدرک الأراييح[148] و اللامسة التى تدرک بها اوائل المحسوسات لا بد و ان يكون من الاعتدال بحيث كانها لا تتصف بشىء منها على وجه الشدة و التمامية حتى تدرک بها الجميع. و لذلک قيل: ان المتوسط بين الاضداد بمنزلة الخالى عنها[149]، و مع ذلک لا تدرک هذه الآلة ما هو شبيه بها فى الحرارة و البرودة او الرطوبة و اليبوسة او اللين و الخشونة، و ذلک لانه ما كان يمكن [ان يكون] جسم من الاجسام سيما العنصرية الّا و يكون فيه شىء من الاضداد، اذ كل جسم طبيعى فهو لا محالة ملموس، فلا يمكن ان يدرک ما هو مثله و لا ما هو

---

138 (1)- الف، م: ما بعد الطبيعى.
139 (2)- م، ل: لها.
140 (3)- م: لا الحسية.
141 (4)- المائدة، 68.
142 (5)- فى الاسفار: المدرك الكل.
143 (6)- م: بطبيعة شخص واحدا. و في الف: بطبيعة شخص واحد.
144 (7)- م: صورة.
145 (1)- الف: الاشياء هى شيئا منها.
146 (2)- الف: مثلا يدرك.
147 (3)- م: ليست لها رائحة.
148 (4)- الأراييح- ظ.
149 (5)- الف، ز: كالخالى عنها.

ضده، لان الضد يفسد الضد. لكن هذا الاشكال[150] مندفع فى اللمس بما اشرنا إليه، و قد بيّن فى مقامه و ليس هاهنا موضع شرحه[151].

و بالجملة الغرض ان فى المحسوسات لمّا لم يوجد شيء نسبته الى الجميع نسبة واحدة بالقوة لعدم خلوّه فى نفس الامر عن فعلية بعضها، فلم يكن فى الوجود حسّ ظاهر[152] يكون حاسة لجميع المحسوسات؛ لان كل حس هو بالفعل صورة، و لكن يوجد فى الموجودات شيء هو عقل بالقوة بالقياس الى جميع المعقولات، و ذلک قبل ان يخرج الى صورة عقلية، و يكون وجوده حينئذ وجودا حسيّا و صورة مادية و مادة عقلية، فاذا صارت بالفعل فى شيء من العقليات يتّحد به و يصير واحدا من الاشياء العقلية.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 68

و اعلم ان بين هيولى المحسوسات و هيولى المعقولات فرقا ما[153]، و هو انّ هيولى[154] المعقولات من شأنها ان تخرج الى الفعل فى جميع المعقولات دفعة واحدة بخلاف هيولى[155] المحسوسات، فان فى خروجها من القوة الى الفعل فى تلک الصور انما هو شيئا بعد شيء فى زمان و حركة[156] لا فى آن، و ذلک لعلّتين:

إحداهما: ان المحسوس بما هو محسوس امر ضعيف الوجود يقع فيه التضادّ، فمحسوس واحد لا يمكن أن يكون فرسا و شجرا و حجرا لقصر رداء وجوده عن جامعية حقيقتين و اتحاد صورتين فضلا عن جميع الحقائق و الصور، بل الصورة الواحدة منه لكونها امرا مقداريا كل جزء مقدارى منه يباين جزءه المقدارى الآخر.

و الثانية: ان الطبائع الحسّية دائمة التجدّد و الانتقال و الزوال من وجود الى وجود آخر، فلو امكن فى جوهر واحد منه ان يكون كل الاشياء لم يبق متحركا، و لا له كمال منتظر، و لم يكن له صورة جسمانية بل عقلية[157].

فقد ثبت و تحقق ان كلّما خرجت هيولى المحسوسات فى صورة من القوة الى الفعل رجعت فى غيرها من الفعل الى القوة، و هذا كاجزاء[158] الحركة و الزمان التى وجود بعضها يستلزم عدم الآخر، و كاجزاء الجسم و المكان التى حضور شيء [منها] يوجب غيبة الآخر؛ و ليس من هذا القبيل هيولى المعقولات، فكلّما خرجت فى شيء من القوة الى الفعل يصير[159] اشدّ مناسبة و قربا من ساير المعقولات.

---

[150] (6)- م، ل: اشكال
[151] (7)- الف، ز: تعرضه.
[152] (8)- م: ظاهرا.
[153] (1)- ل: فرقانا، م: فرقانا آخر.
[154] (2)- م: الهيولى.
[155] (3)- م: الهيولى.
[156] (4)- م: انما هو شيء في زمان واحد و حركة.
[157] (5)- م: عقلا محضا.
[158] (6)- م: كالجزء.
[159] (7)- م: صارت، ز: كأجزاء الجسم و المكان بخلاف هيولى المعقولات، فحصول شيء منها من القوة الى الفعل يصير.

المقام الثانی: من العقل هو الّذی حصل به للنفس ملکهٔ الانتقال من الاوائل الی الثوانی، و من البدیهیات الی النظریات بواسطهٔ حصول تلک الاوائل من طریق

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 69

الحواس و الخیال و ذلک لحصول قوهٔ فی النفس بها تقتدر ان تأخذ صور المعقولات من المخیّلات، و النظریات من البدیهیات؛ مثل الذین فیهم ملکهٔ الصناعات، القادرین بأنفسهم علی ان یعملوا اعمالهم.

و الاول أعنی الهیولانی ما کان شبیها[160] بهؤلاء،[161] بل بالذین فیهم قوهٔ بعیدهٔ یقبلون بها ملکهٔ الصناعهٔ حتی یصیروا بتلک الملکهٔ صانعا[162] کالاطفال و الناقصین؛ و امّا هذه الملکهٔ ففی الذین قد استکملوا و صاروا معدودین من جملهٔ العقلاء.

المقام الثالث: هو العقل الفعّال، و هو الّذی به صار الهیولانی ذا ملکهٔ الانتقال. و قیاس هذا الفاعل- کما یقول أرسطو- قیاس الضوء، لأنّه کما ان الضوء علهٔ الالوان المبصرهٔ بالقوهٔ فی ان تصیر مبصرهٔ بالفعل، کذلک هذا العقل یجعل العقل الهیولانی الّذی بالقوهٔ بان یثبت فیه ملکهٔ التصور العقلی، و یجعل الصور الهیولانیهٔ التی بالقوهٔ هی معقولهٔ بالفعل، و هذا الثالث هو بطبعه معقول، و هو بالفعل کذلک، سواء عقله عاقل أم لا؛ لانه فاعل التصور العقلی و سائق العقل الهیولانی الی العقل بالفعل، و کذلک هو عقل فعّال، لان الصور الهیولانیهٔ انما تصیر به معقولهٔ بالفعل[163] و قد کانت معقولهٔ بالقوهٔ اذا کان هذا العقل یجرّدها من الهیولی التی معها و یجعلها معقولهٔ، و لم یکن من قبل و لا فی طبیعتها ان یکون معقولهٔ، کما ان بالنور البصری الفائض علی القوهٔ الباصرهٔ یصیر هذه القوهٔ مبصرهٔ بالفعل واجدهٔ الاجسام و الالوان التی بحیالها مبصرهٔ بالفعل و ما کانت الّا مبصرهٔ بالقوهٔ، فذلک النور بطبیعته مرئیّ و رائی، لا یمکن ان یکون غیر ذلک او یکون بالقوهٔ، بل هو بالفعل کذلک دائما.

فکذلک هذا النور المشرق العقلی اذا اشرق علی العقل بالقوهٔ صار عقلا بالفعل، و اذا اشرق علی الصور المتخیّلهٔ أو المحسوسهٔ التی تناسبه صارت کلّها

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 70

معقولهٔ بالفعل، و لا یمکن أن لا یکون کذلک؛ و لأجل هذا یلزم ان یکون هاهنا عاقلا، کما سیظهر لک عن قریب بیانه ان شاء اللّه.[164]

---

[160] (1)- م: الهیولی شبیها.
[161] (2)- ا: بهیولی.
[162] (3)- م، ل: صناعا.
[163] (4)- فی نسخهٔ ز، هنا یتم المطلب الی الفصل الآتی.
[164] (1)- أیضا« الأسفار» ج 3، ص 368.

فصل [2] فی ان التعقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول

اقول و باللّه التوفیق: ان صور الاشیاء علی ضربین، احدهما: صورة قوام وجودها بالمادة الجسمانیة؛ و مثل تلک الصورة لا یمکن ان یکون معقولة و لا محسوسة أیضا، لانّ وجودها عین الاحتجاب و الغیبة لتشارکها معنی العدم حیث وجود کل شیء منه یساوق عدم الآخر، و حضور کلّ جزء منه یلازم غیبة الآخر، و العلم عبارة عن وجود شیء لشیء و حضوره عنده، فما لا وجود له فی نفسه کیف یکون موجودا لامر آخر، و لهذا لا یمکن ادراک مثل هذه الصور الّا بحصول صورة اخری تماثلها فی المفهوم و تخالفها فی رتبة الوجود.

و الثانیة: صورة لیس قوام وجودها بالمادة، بل هی مجرّدة عنها، سواء بقیت لها علاقة اضافیة إلیها، و ذلک بوجهین، إمّا لحامل قوة ادراکها الی مادتها الخارجیة[165] کالمحسوسات، فان الآلة التی فیها قوة وجود تلک الصورة المحسوسة بالفعل لها نسبة وضعیة الی مادتها الخارجیة، و تلک النسبة صارت مخصّصة لحصول تلک الصورة للحس، اذ[166] لتلک الصور نسبة ارتباطیة الی صورتها الجزئیة و الحسّیة، و هی کالموهومات و المتخیلات؛ او لم یبق له علاقة اضافیة إلیها و لا وضعیة[167] و لا ارتباطیة، و ذلک لفرط خلوصها و تجرّدها عن المادة، و تفرّدها بخاص وجودها و وجود جاعلها التام[168]، الغیر المفتقر الی معاون من خارج و عارض غریب زائد علیها.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 71

او لا تری ان شیئا من الاجسام و صورها اذا فرض متفرّدا لم یکن معه امور غریبة عن ذاته و لا اجسام[169] اخری مجاورة له لم یبق موجودا! مثال ذلک: لو فرضنا سماء او جسما محیطا لا حشو فی داخلها لم یکن موجودة لاستلزامه الخلأ. و لو فرضنا ارضا او جسما محاطا لا سماء له یعلوه لم یکن موجودا لاستلزام[170] ذلک وجود جهة لا محدّد لها و وجود جسم ذی حیّز او اجسام ذوات جهات و احیاز بدون ما تحدد جهاتها و احیازها، و هذا کلّه ممتنع.

فظهر ان مثل هذه الامور کما یفتقر الی علل ذاتیة یفتقر الی اسباب عرضیة اتفاقیة. و لهذا یقال لهذا العالم عالم الاتفاقیات. و امّا الوجود العقلی فلیس مفتقرا[171] الی اسباب عرضیة خارجیة عن طبیعته مباینة لجوهره.

فاذا تقرّر هذا، فنقول: قد صحّ عند الحکماء ان الصورة المجرّدة بالکلیة صورة معقولة بالفعل، و کذا الصورة المجرّدة تجرّدا فی الجملة، إمّا محسوسة بالفعل او متخیلة بالفعل؛ و البرهان علی ان کل صورة مجرّدة بالکلیة معقولة بالفعل انها لو لم یکن کذلک فلا یخلو إمّا ان لم یکن من شأنها ان تعقل لا بالفعل و لا بالقوة، او کان من شأنها ذلک. لا

---

165 (2)- ل، م: الخارجة.
166 (3)- ز: أو لتلك الصورة.
167 (4)- الف: وصفية.
168 (5)- ل، م: التمام.
169 (1)- م: و الاجسام.
170 (2)- م: لاستلزامه.
171 (3)- م: لافتقار.

سبيل الى الاوّل، فان كل ما حصل فى الوجود[۱۷۲] فمن شأنه ان يصير معقولا و لو بالقوة. و لا سبيل الى الثانى، لانّ الّذى من شأنه ان يعرض له امر لم يكن حاصلا له بالفعل. فذلک العدم شىء من اسباب وجود ذلک الامر، إمّا لفقد ما هو من جهة الفاعل أو لعدم استعداد القابل. و الاوّل محال، لأنّ الفاعل المفيد للصور العقلية تامّ الحقيقة و الذات، لا يمكن بالفعل ان يكون فيه[۱۷۳] قصور او نقص او عجز. و الثانى أيضا محال، فان الصور المجردة ليس لها محل و لا أيضا فيه[۱۷٤] جهة قبول أو قوة تغيّر و امكان شىء لم يكن بالفعل، لانّ شيئا من هذه الامور لا يكون الّا فى عالم الحركات و

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 72

التغيّرات و المواد و الاستعدادات، و قد فرض كون تلک الصورة مجرّدة لا يتعلق بمادة و تغيّر و استحالة و حركة.

فثبت ان كل صورة مجرّدة فان وجودها فى نفسه هو بعينه وجودها معقولة بالفعل، و كذا يعلم بالحدس الصائب ان كل صورة محسوسة فان وجودها فى نفسها هو محسوسيّتها التى هو وجودها للجوهر الحسّاس. و كل صورة متخيّلة فوجودها فى نفسها هو وجودها للخيال، حتّى لو فرض انسلاخ المعقولية عن الصور التى فرضنا انها معقولة لم يكن فى نفسها شيئا من الاشياء الاخر، كأن يكون فى نفسه فلكا او شجرا او حيوانا او نباتا.

و كذا الكلام فى المتخيّلات[۱۷۵] او المحسوسات، فاذن وجوداتها العقلية ليست الّا ظهورات الاشياء[۱۷٦] عند العقل[۱۷۷] او النفس، فيكون وجودها نورا عقليا معقولا لا انه به يصير الماهيّات الكونية معقولة بالفعل، و كذا القياس فى الصورة الخيالية و الحسّية فى انها نور خيالى يتخيّل به الاشياء، أو نور حسّى به يظهر المحسوسات و يصير محسوسة بالفعل.

فاذا كان الامر هكذا من كون معقولية المعقول هو بعينه نحو وجود للعاقل لا غير، و كذا محسوسية المحسوس هى وجوده بعينه للجوهر الحسّاس لا غير، فيلزم من ذلک ان يكون عاقل مثل هذا المعقول غير مباين الذات عن وجوده، اذ لو كان للعاقل وجود و للصورة المعقولة التى هى معقولة بالفعل وجود آخر حتى[۱۷۸] كانا موجودين متغايرين كل منهما منفصل الوجود عن صاحبه- كما زعمه الجمهور- يلزم امر محال، لانّا اذا نظرنا الى الصورة العقلية و لاحظناها و قطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هى فى تلک الملاحظة معقولة- كما كانت عليه فى ذاتها- او غير معقولة؟ فان لم يكن هى فى تلک الملاحظة معقولة فلم يكن نحو وجودها بعينها

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 73

---

[172] (4)- م: المادة.
[173] (5)- م: لان فيه.
[174] (6)- فيها- ظ
[175] (1)- الف: مخيلات.
[176] (2)- الف: شيء.
[177] (3)- ز: فان وجودها ليس الّا ظهور شيء عند العقل.
[178] (4)- ل، م: و.

معقوليتها، بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل؛ و المقدّر خلاف هذا، و هو ان وجودها بعينه معقوليتها؛ و ان كانت[179] فى تلك الملاحظة ايّاها هى التى تكون مع قطع الالتفات الى ما سواها من الاشياء المغايرة الوجود لها معقولة، فهى لا محالة فى تلك الملاحظة عاقلة أيضا؛ اذ المعقولية لا ينفكّ عن العاقلية لانّهما من باب المضاف، و احد المضافين لا يوجد معناه بغير معنى صاحبه، فوجود واحد هو بعينه عاقل و معقول له. فكل صورة مجردة عن المادة فهى معقولة و عاقلة معا من غير مغايرة بين المعنيين بحسب الوجود بل بحسب المعنى و المفهوم، اذ مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية، و الّا لكانا لفظين مترادفين.

و امّا كون وجود واحد مصداقا لمفهومين متغايرين بل لمفهومات كثيرة، فغير مستنكر ككون ذاته تعالى بذاته مع احديته مصداقا لمعانى اسمائه و صفاته من غير شوب[180] كثرة، فاذن يلزم انّه اذا كان لعاقل واحد معقولات كثيرة ان يكون وجوده بعينه وجود تلك المعقولات بما[181] هى معقولات بعينها من غير تعدّد و تغاير فى الوجود. و على هذا القياس حال اتحاد الجوهر الحسّاس بجميع الصور المحسوسة له، و حال اتحاد القوة الخيالية بجميع الصور المتخيّلة.

و هذا- اى كون صورة كثيرة ادراكية عقلية كانت او خيالية أو حسّية مع تخالفها و تغايرها عين هوية واحدة موجودة بوجود واحد- امر عجيب من عجايب اسرار الوجود، قاد إليه البرهان القطعى الّذى لا مجال لأحد من الملتزمين لاحكام العقل الصحيح ان ينكره، الّا ان ينحرف عن هذا المسلك الى مسلك آخر كالجدل[182] و التقليد او نحوه. وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِن[183] نُورٍ[184].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 74

فصل [3] فى تسديد ما أصّلناه و تأكيد ما قرّرناه

و اعلم ان حال النفس فى مراتب ادراكاتها الحسّية و الخيالية و العقلية ليس كما اشتهر عند الجمهور و فى الكتب مذكور من انّ النفس واحدة ذاتا و درجة، و المدركات متفاوتة وجودا، متخالفة تجرّدا و تجسّما. بل الحقّ ان كل قوة ادراكية فهى بعينها صورتها المدركة اذا كانت مدركة بالفعل.

و المشهور عندهم ان النفس تجرّد الصور الحسّية و تنزعها عن موادها تجريدا ما، فتصير محسوسة بالفعل، ثمّ تجرّدها تجريدا اتم، فتصير متخيّلة بالفعل، ثم تجرّدها تجريدا بالكليّة، فتصير معقولة بالفعل، و النفس فى ذاتها هى كما هى فى أوّل الامر من غير انتقال لها من كونها حسّية الى كونها خيالية و من كونها خيالية الى كونها عقلية. فجعلوا النفس

---

179 (1)- م: و لو كانت.
180 (2)- ز: ثبوت.
181 (3)- م: كما.
182 (4)- م: كالجهل أو.
183 (5)- النور، 40.
184 (6)- أيضا« الاسفار» ج 3، ص 312.

ساكنة، و مدركاتها منتقلة مستحيلة. و ليس الامر كذلک، بل الامر بالعكس مما ذكروه. فأولى فى الصواب[185] ان يجعل تفاوت الصور الادراكية فى مراتب التجريدات و الاستكمالات[186] تابعة لاستحالات المدرک، اذ المغمور فى الغواشى المادية لا يمكن له ادراک الصورة الغير المغشّاة بها، و ظهور[187] كل حقيقة نوعية كالانسان مثلا على القوة العاقلة تارة بصورة وحدانية عقلية، و على الحواس تارة اخرى بصور مخالفة متكثرة ليس بأن يدلّ على ان يكون النفس فى اطوارها[188] الوجودية تابعة لحركاتها أولى من ان يجعل اختلافها و حركاتها تابعة لاختلاف احوال النفس و استحالاتها؛ بل هذا أولى و أنسب.

فانظر ايّها العاقل الذكى فى امر النفس و اطوارها و نشئاتها الوجودية و كونها

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 75

فى كل طور وجودى متحدة مع طائفة من موجودات ذلک الطور الوجودى. فهى مع البدن طبيعة بدنية، و مع الحسّ حسّ، و مع الخيال خيال، و مع العقل عقل، وَ ما تَدْرِى نَفْسٌ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ[189]. فاذا اتحدت مع الطبيعة صارت عين الاعضاء، و اذا اتّحدت مع الحسّ بالفعل صارت عين المحسوسات التى حصلت للحواس بالفعل، و اذا كانت مع الخيال بالفعل تصير عين الصور المتخيّلة له، و هكذا الى ان ترتقى الى مقام العقل بالفعل، فتصير عين الصور العقلية التى حصلت لها بالفعل.

و الحكمة فى ذلک ان اللّه تعالى لمّا جعل فى الوجود وحدة عقلية هى عالم العقل، و كثرة جسمانية هى عالم الحسّ و التخيّل على مراتبها، اقتضت العناية[190] الالهية بايجاد نشأة جامعة يدرک بها ما فى العالمين، فرتّب لها قوة لطيفة تناسب بذاتها تلک الوحدة الجامعة، فيمكن بتلک المناسبة من إدراكها و هو العقل الفعّال؛ و قوة اخرى جسمانية او مادية تناسب بذواتها تلک الكثرة الجسمانية فيدركها من حيث هى هى؛ لكن النفس فى مبادى تكوّنها تغلب عليها لقصورها و نقصها[191] جهة الكثرة الجسمانية، و يكون وحدتها العقلية امرا بالقوة، و كثرتها الجسمانية[192] امرا بالفعل، فاذا قويت ذاتها و اشتدّت فعليّتها غلبت عليها جهة الوحدة، فصارت عقلا و معقولا بعد أن كانت حسّا و محسوسا. فللنفس حركة جوهرية من هذه النشأة الاولى الى النشأة الثانية و ما بعدها.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 76

فصل [4] فى امعان النظر فى هذا المنهاج و الاشارة الى علم اللّه تعالى بالاشياء الممكنة

---

185 (1)- الف، ز: بالعكس، فالصواب.
186 (2)- ز: الاستحالات.
187 (3)- م: فظهور.
188 (4)- م: أظفارها.
189 (1)- لقمان، 34.
190 (2)- م: قضت الغاية.
191 (3)- الف، ز: نقصانها.
192 (4)- م: وجهة الكثرة الجسمانية.

قد علمت ان قياس العقل الى المعقولات قياس الحسّ الى المحسوسات، و ان ليس الاحساس- كالابصار مثلا- عبارة عن اخذ صورة المحسوس من مادة، و لا ان البصر يأخذ من المبصر شيئا ينتقل إليه بعينه من مادة[193] الى مادة البصر لما تبيّن من استحالة انتقال المنطبعات من موضع[194] الى موضوع، و لا أيضا معناه حركة قوة الحاسّة كالباصرة نحو صورة المحسوس الموجودة فى مادة[195]، كما زعمه[196] اصحاب الشعاع فى باب الابصار. و لا أيضا بمجرد اضافة وضعية للحاسّة، و لا باضافة علمية للنفس الى تلك الصورة المادية، كما ذهب إليه الاشراقيون فى باب الابصار و قوم كالفخر الرازى فى باب الادراک مطلقا. فانّ هذه الآراء الثلاثة كلّها باطلة عندنا، كما بيّنّاه فى موضعه؛ سيما مذهب الاضافة، فانّ الاضافة الوضعية الى الاجسام و ما فيها ليست علما بها و ادراكا لها، و الاضافة العلمية من الجواهر العقلى لا يمكن و لا يتصور بالقياس الى ذوات الاوضاع المادية، و قد مرّت الاشارة الى برهان عام على ان شيئا من ذوات الاوضاع المادية لا يمكن ان يكون مدركة بأىّ ادراک كان الا من طريق العلم المحيط بأسبابها و عللها.

بل الحقّ عندنا فى باب الابصار و غيره من انواع الادراكات انّها يحصل بانشاء صورة نورية ادراكية من عالم النفس على طريق الفيض الابداعى، فيحصل بها الادراک و الشعور بالاشياء. و تلک الصور ان كانت حسية فهى الحاسّة و المحسوسة

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 77

بالفعل. فالصور البصرية ليست فى مادة خارجية، و لا أيضا انطبعت فى آلة الابصار؛ و انّما هى مثل معلقة قائمة لا فى محل و مادة بل لمبدإ فاعلى نورى. و اما وجود الصورة فى الخارج فهى من الشرائط و المعدّات لحصول تلک الصورة المجردة فى صقع النفس. و الكلام فى كون تلک الصورة حسّا و حاسّة و محسوسة كالكلام فى كون الصورة العقلية عقلا و عاقلا و معقولا، و كذا فى غيرها من الادراكات الحسّية و الخيالية و العقلية.

قال المعلم الاول فى كتاب «اثولوجيا»: «ينبغى ان يعلم ان البصر انّما ينال الاشياء الخارجة منه، و لا ينالها حتى يكون بحيث يكون هو [هى]، فيحسّ حينئذ و يعرفها معرفة صحيحة على نحو قوّته. كذلک المرء العقلى اذا ألقى بصره على الأشياء لم ينلها حتّى يكون هو و هى[197] شيئا واحدا الّا أنّ البصر يقع على خارج الاشياء و العقل على باطن الاشياء، فلذلک يكون توحده معها بوجوه، فيكون مع بعضها اشدّ و اقوى من توحّد الحس بالمحسوسات. و البصر كلّما اطال النظر الى الشىء المحسوس أضرّ به المحسوس حتى يصير خارجا عن الحس [أى] لا يحسّ شيئا. و امّا البصر العقلى فيكون على خلاف ذلک.»[198] انتهى كلامه.

---

[193] (1)- ز: مادّته.
[194] (2)- ز: موضوع.
[195] (3)- ز: الموجود في مادته.
[196] (4)- الف، م: كما ذهبه.
[197] (1)- فى النسخ: يكون هو هو شيئا.
[198] (2)-« اثولوجيا»، ص 117.

و اعلم: ان بهذا المسلک الّذی سلکناه فی باب العلم- عنایهٔ من اللّه تعالی و تأییده- یندفع اشکالات کثیرهٔ و لا یرد علیه أیضا ما یرد علی القول بارتسام صور الاشیاء فی ذاته تعالی و انطباعها فیه، و کذلک القول بانطباع تلک الصور فی ادراک[۱۹۹] العقول فی ذوات تلک العقول؛ فان التعقل لو کان بارتسام الصور العقلیهٔ فی ذات العاقل یلزم مفاسد شنیعهٔ فی علم الباری- جلّ اسمه- مذکورهٔ فی الکتب[۲۰۰]، و یلزم أیضا من کون صورهٔ الجوهر المنطبعهٔ فی الجوهر العاقل کون صورهٔ واحدهٔ مندرجهٔ تحت مقولتین بالذات مقولهٔ الجوهر و مقولهٔ الکیف، و کذا من انطباع

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 78

الکم و الوضع و الاضافهٔ یلزم کون کل منها مندرجا تحت مقولتین، الی غیر ذلک من الاشکالات المعدودهٔ فی مقامه.

فصل [5] فی طریق آخر لبیان المطلوب

ان الّذی تقرّر عند الجمهور من ان القوهٔ العاقلهٔ فی الانسان تنال صور المعقولات من خارج ذاتها بعد ما لم تکن عاقلهٔ بالفعل لا[۲۰۱] بان تتّحد بها و تتحول إلیها، مما لا یمکن التعویل علیه. فان النفس اذا کانت خالیهٔ من العلم جاهلهٔ بالفعل و لها قوهٔ ان تنفعل من المعقولات، فاذا صادفت الصور العقلیهٔ و ادرکتها ادراکا عقلیا، فنقول: تلک القوهٔ الانفعالیهٔ اذا صادفت صورهٔ معقولهٔ فبما ذا ادرکتها و اضیفت إلیها؟ أ تدرکها بذاتها العاریهٔ عن العلم و العقل صورهٔ معقولهٔ؟ فلیت شعری کیف یدرک ذات عاریهٔ جاهلهٔ غیر مستنیرهٔ بنور العقل اصلا صورهٔ خارجهٔ عن ذاتها المظلمهٔ و هی صورهٔ نیّرهٔ فی ذاتها معقولهٔ صرفهٔ؟!

فان ادرکتها بذاتها العاریهٔ، فیلزم ان یکون الذات الجاهلهٔ العمیاء العامیهٔ قد ادرکت معقولا صرفا مبائنا بذاته لذات المدرک حتی یکون ذاتان متباینان؛ إحداهما عاقلهٔ بالقوهٔ، و الاخری معقولهٔ بالفعل؛ مع ان المتضایفین فی معنی من المعانی بما هما متضائفان لا بدّ و ان یکونا متکافئین فی الوجود و العدم و القوهٔ و الفعل؛ فیمتنع ان یکون إحداهما بالقوهٔ و الاخری بالفعل. فالعین العمیاء کیف تبصر و تری؟ و بأیّ نور تنظر الی الانوار و الالوان المبصرهٔ؟ و کذا العقل بالقوهٔ بأیّ نور عقلی یبصر المدرکات النوریهٔ العقلیهٔ؟ وَ مَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ.[۲۰۲]

و ان ادرکتها بما استنارت به ذاتها من صورهٔ عقلیهٔ، فینقل الکلام الی نسبهٔ

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 79

ذاتها العاریهٔ الی تلک الصور من انها مباینهٔ لتلک الصور، او متقومهٔ بها متّحدهٔ معها؛ فان کانت مباینهٔ عاد المحذور المذکور فیتضاعف الصور الی غیر النهایهٔ و هو محال.

---

[199] (3)- الف، ز: ادراکات.
[200] (4)- راجع:« شرح الاشارات» ج 3، ص 52.
[201] (1)- ز:- لا
[202] (2)- النور، 40.

و ان لم يكن مباينة فكانت تلك الصورة بعينها عاقلة بالفعل كما انها معقولة بالفعل من غير توسط صورة اخرى، و هذا بعينه مطلوبنا[۲۰۳].

و ليس لقائل ان يقول: لعلّ تلك الصورة تكون واسطة فى كون النفس عاقلة لما سواها و تكون هى معقولة للنفس بذاتها، بمعنى ان ما وراءها مما هى مطابقة ايّاها فيصير معقولا للنفس بتلك الصورة؛ لانّا نقول: لو لم تكن تلك الصورة معقولة أولا لم يمكن ان يدرک بها غيرها، و ليس توسيط تلک الصورة لغيرها كتوسيط الآلات الصناعية فى الوصول الى الاعمال البدنية؛ بل مثالها مثال النور المحسوس فى درک المبصرات حيث يبصر النور أولا و بتوسطه[۲۰٤] يبصر غيره ثانيا و بالعرض؛ على انّا قد اوضحنا بالبرهان الساطع ان الصورة المعقولة معقولة بالفعل سواء عقلها عاقل غيرها او لم يعقلها، و كذا الصورة المحسوسة لا يمكن فرض وجود لها لم يكن هى محسوسة، فهى محسوسة بالفعل و ان لم يكن فى العالم جوهر حاسّ. و ليس وجود الصور الادراكية- عقلية كانت او حسّية- للنفس كوجود الدار و الاموال و الاولاد لصاحب الدار و المال و الوالد، فى انّ لها وجودا فى انفسها و وجودا لغيرها، ليس وجودها فى انفسها بعينه وجودها لغيرها، و ليست صيرورة النفس عاقلة بالفعل كصيرورة زيد ذا مال و عرض و ولد من غير ان يتحول وجوده وجودا آخر[۲۰۵].

فصل [6] فى دفع ما يرد على القول بالاتحاد بين العاقل و المعقول و حلّ الشبهة المذكورة فى كتب الشيخ و غيره

اعلم ان الشيخ الرئيس فى اكثر كتبه نصّ على ابطال القول بهذا الاتحاد، و اصرّ على ابطاله غاية الاصرار. فقال فى الاشارات: «انّ قوما من المتقدمين[۲۰٦] يقع عندهم أن الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هى. فلنفرض الجوهر العاقل [عقل][۲۰۷] الف و كان هو على قولهم بعينه المعقول من الف، فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل الف او بطل منه ذلک؟ فان كان كما كان فسواء عقل الف او لم يعقلها، و ان كان بطل منه ذلک أبطل على انّه حال له، أو على انّه ذاته. فان كان على انّه حال له و الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس ما يقولون؛ و ان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شىء آخر، ليس انّه صار هو شيئا آخر، على انّک اذا تأمّلت هذا أيضا علمت انّه يقتضى هيولى مشتركة و تجدد مركب لا بسيط».[۲۰۸]

و قال أيضا: «زيادة تنبيه: و أيضا اذا عقل الف ثم عقل ب أ يكون كما كان عند ما عقل الف حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها، او يصير شيئا اخر، و يلزم منه ما تقدم ذكره.» انتهى[۲۰۹].

---

[203] (1)- الف، ز: اخرى، و هو المطلوب.
[204] (2)- الف، ز: بتوسيطه.
[205] (3)- و للفصلين الاخيرين راجع« الأسفار»: ج 3، ص 280- 312.
[206] (1)- فى م و« الاشارات»: المتصدرين.
[207] (2)- الزيادة من المصدر.
[208] (3)-« شرح الاشارات» ج 3، ص 292.
[209] (4)-« شرح الاشارات» ج 3، ص 293.

و هذه حجة خاصة على نفى الاتحاد بين العاقل و المعقول و لهم حجة عامة على نفى الاتحاد بين الشيئين مطلقا، ذكرها الشيخ و غيره فى كتبهم، و هى: «ان المتّحدين ان كانا موجودين اثنين فلا اتحاد، و ان بطل احدهما و حدث الآخر، فلا اتحاد، و ان عدما جميعا و حدث امر ثالث، فلا اتحاد أيضا».

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 81

و قال فى الاشارات: «و كان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل فى العقل و المعقولات كتابا يثنى عليه المشّاءون، و هو حشف كلّه، و هم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه، و لا فرفوريوس نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجل، و ناقض هو ذلک المناقض بما هو اسقط من الاول»[٢١٠].

و قال فى علم النفس من طبيعيات الشفاء: «و ما يقال من انّ ذات النفس يصير هى المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندى، فانّى لست افهم قولهم ان يصير شىء شيئا آخر، و لا اعقل ذلک كيف يكون».[٢١١]

ثم ذكر الحجة العامة لنفى الاتحاد، ثم اخذ فى الطعن و الرد على من ذهب الى هذا الاتحاد بقوله: «و اكثر ما هو بين الناس فى هذا هو الّذى صنّف لهم ايساغوجى، و كان حريصا على ان يتكلّم باقوال مخيّلة شعرية صوفية،[٢١٢] يقتصر منها لنفسه و لغيره على التخيل، و يدلّ اهل التمييز على ذلک كتبه فى العقل و المعقولات و كتبه فى النفس. نعم [انّ] صور الاشياء تحلّ فى النفس و تحلّيها[٢١٣] و تزيّنها، و تكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولانى، و لو كانت النفس صارت صورة لشىء من الاشياء من الموجودات بالفعل و الصورة هى العقل و هى بذاتها فعل، و ليست فى ذات الصورة قوة قبول شىء، انما قوة القبول فى القابل للشىء، وجب ان يكون النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة اخرى و امر آخر، و قد تراها تقبل صورة اخرى غير تلک الصورة، فان كان ذلک الغير أيضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب، فيكون القبول و اللاقبول واحدا. و ان كان يخالفه، فيكون النفس لا محالة [ان كانت]

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 82

هى الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها، و ليس من هذا شىء» الى آخر هذا الكلام[٢١٤].

اقول: و هذه حجة اخرى له على بطلان هذا المذهب، و سيرد عليک جوابها أيضا، فنقول: ان الّذى يجب ان يعلم أولا قبل الخوض فى دفع ما ذكره الشيخ و غيره فى نفى الاتحاد بين العاقل و المعقولات عامّا و خاصّا امران: احدهما: ان الوجود فى كل شىء هو الاصل فى الموجودية، و هو مبدأ شخصيته و منشأ ماهيته و مصداق ذاتياته، و أنّ الوجود ممّا

---

[210] (1)-« شرح الاشارات» ج 3، ص 295.
[211] (2)- طبيعيات« الشفاء» الطبع الحجرى، ص 359.
[212] (3)- الف: صرفية.
[213] (4)- م: صور الاشياء تحليها النفس.
[214] (1)- راجع: المصدر السابق.

يجوز فيه الاشتداد و التضعّف فی[۲۱۵] الاستكمال و النقص، و له فی كل مرتبة من الشدة و الضعف صفات و نعوت ذاتية غير ما كانت قبل ذلک.[۲۱۶]

و الثانی: ان الحركة و الاستحالة كما يجوز فی الكيف و الكم يجوز فی الجوهر الصوری المتعلق بالمادة ضربا من التعلق، و الحركة فی كل مقولة يلزمها وجود فرد متصل[۲۱۷] شخصی تدريجی له فی كل آن مفروض من زمان تلک الحركة حدّ خاص من حدود الوجود لم يكن قبله و لا بعده.

فاذا ثبت هذان الاصلان اللذان بسطنا القول فی تحقيقهما و الذبّ عنهما فی كتبنا المبسوطة[۲۱۸]، فنقول: ان الاتحاد بين الشيئين يتصور على وجوه ثلاثة:

الاول: ان يتّحد موجود بموجود بعد ان يتعددا و بأن يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا. و هذا محال لا شک فی استحالته لما ذكره الشيخ و غيره من دلائل نفی الاتحاد.

و الثانی: انّ ماهية من الماهيّات و معنى من المعانی يصير هی بعينها ماهية اخری و معنى آخر بالحمل الذاتی الاوّلی. و هذا أيضا من الممتنعات فان المفهومات المتغايرة لا يمكن ان تصير مفهوما واحدا، فان كل ماهية من حيث هی هی لا يمكن

ان يكون ماهية اخری لذاتها الّا بأن يبطل وجود احدها و يحدث وجود غيرها.

و الثالث: ان يصير موجودا بحيث يصدق عليه معنى عقلی و ماهية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه أولا لاشتداد[۲۱۹] وقع فی وجوده، و استكمال حصل فی هويّته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال. و هذا ليس بمستحيل؛ الا ترى ان صورة الانسان الواحد فی[۲۲۰] مبدأ كونه جنينا بل نطفة الى غاية كونه عقلا و معقولا يتوارد عليه الاطوار؟ و ان جميع المعانی المعقولة التی وجدت افرادها متفرقة فی الجماد و النبات و الحيوان توجد مجتمعة على وجه بسيط فی الانسان؟

لا يقال: هذه المعانی المتكثرة انما يوجد فی الانسان لأجل تكثّر قواه لا بحسب قوة واحدة.

---

[215] (2)- ز: و.
[216] (3)- لم يذكر المؤلف هذا الاصل في« الاسفار»، لتبيان المقام.
[217] (4)- م: متحصل.
[218] (5)- راجع« الاسفار» المجلد الاول مباحث الوجود، و المجلّد الثالث مباحث الحركة.
[219] (1)- خ: لاستعداد
[220] (2)- م: من.

لأنّا نقول: بل بحسب صورة ذاته الواحدة المتضمنة لقواه؛ فان جميع قوى الانسان المدركة و المحركة الحيوانية و الطبيعية يفيض على مادة البدن[221]، و مواضع الاعضاء من مبدأ واحد بسيط هو نفسه و حقيقة ذاته؛ و تلك القوى كلّها فروع ذلک الاصل، و هو حسّ الحواس و عامل الاعمال، كما ان العقل البسيط الّذى اثبته الحكماء هو اصل المعقولات المتصلة[222] النفسانية. و سينكشف ذلک فى هذه الرسالة ان العقل الفعال فى انفسنا هو كلّ المعانى الموجودة فى المعلولات بحسب الصدق و التحقيق.

و بالجملة كون ذات واحدة بحيث يصدق عليها لذاتها معنى لم يكن تلک الذات مصداقة له أوّلا ليس ممتنعا،[223] و كذا صيرورة ذات بحيث يصدق عليها ما يصدق[224] على ذوات كثيرة متغايرة ليس ممتنعا، كما قيل:

ليس من اللّه بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد

و لنرجع الى الجواب عن احتجاجاتهم: اما الدليل العامّ الّذى ذكره الشيخ فى

الاشارات، فقوله: «ان كان كل واحد من الامرين موجودا، فهما اثنان متمايزان»، قلنا:

ان هذا غير مسلّم، لجواز أن يكون مفهومان لهما وجود واحد، فان الحسّاس و الناطق معنيان متغايران يمكن انفكاک احدهما عن الاخر، فقد صارا فى الانسان موجودا واحدا.

و كذا الدليل العامّ المذكور فى الشفاء، فانّ قوله: «اذا صار الشىء شيئا آخر، فامّا ان يكون اذ هو قد صار ذلک الشىء موجودا او معدوما»؛ قلنا: نختار انّه يكون موجودا.

و قوله: «فان كان موجودا، فالثانى الآخر امّا ان يكون أيضا موجودا او معدوما»؛ قلنا:

نختار انّه حينئذ أيضا يكون موجودا. قوله: «فهما موجودان لا موجود واحد»؛ قلنا: بل هما معنيان موجودان بوجود واحد، و لا استحالة فى كون معان كثيرة لها وجود واحد.

و اما الحجتان الخاصتان بالعاقل و المعقول، فالتى ذكرهما الشيخ فى الاشارات[225]، فقوله: «هل هو ج كما كان عند ما لم يعقل الف؟»؛ قلنا: نختار انّه هو هو من حيث اصل الوجود، و ليس هو هو من حيث القوة و الكمال، كالهيولى اذا

---

[221] (3)- م: يقتضي على مادة مادة البدن.
[222] (4)- م: المنفصلة.
[223] (5)- م: بمحال.
[224] (6)- ز: عليها ما يصدق

صارت جسما، فلم يبطل عن المادة اذا صارت مصوّرة بصورة كمالية الّا ما هو من باب النقص و القصور كالصبى اذا صار رجلا، لانّه لم يزل منه شيء الّا ما هو امر عدمى، كما اعترف به الشيخ فى المقالة الثامنة من إلهيات الشفا[226] عند ما بيّن اقسام كون الشيء من شيء؛ فقد حقّق هناک ان صيرورة شيء شيئا آخر على وجهين:

«احدهما: بأن يكون الاوّل انما هو ما هو انّه بالطبع يتحرک الى الاستكمال بالثانى، كالصبى اذا صار رجلا لم يفسد، و لكنّه استكمل و لم يزل عنه امر جوهرى و لا عرضى الّا ما يتعلّق بالنقص و بكونه بالقوة.

و الثانى: بأن يكون الاول ليس طباعه أن يتحرک الى الثانى، و ان كان يلزمه

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 85

الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته و لكن من جهة حامل ماهيته؛ مثل الماء إنّما يصير هواء بأن ينخلع من هيولاه صورة المائية و يحصل له صورة الهوائية». قال:

«و القسم الاول يحصل فيه الجوهر الّذى للاول بعينه فى الثانى. و القسم الثانى لا يحصل الّذى فى الاول بعينه للثانى بل جزء منه، و يفسد ذلک الجوهر».

هذا تلخيص[227] كلامه، و هو صريح فى ان كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الاول بعينه متّحدا بالثانى و هو هو، كما كان أوّلا؛ فكيف ينكر مثل ذلک هاهنا؟

ثم الّذى افاده فى الفرق بين القسمين فى حصول شيء من شيء «ان فى القسم الاوّل يتحرک الصورة لطباعها و ماهيتها الى ان تصير شيئا اخرى، كالصبى الى الرجلية؛ و فى القسم الثانى لا تتحرک لطباعها و ماهيتها، بل من جهة حامل ماهيتها؛ اى لأجل سبب آخر كالقاسر او ما يجرى مجراه كالماء اذا صار هواء» صريح فى اثبات الحركة الجوهرية و الاستكمالات الذاتية مثل النطفة اذا صارت جنينا ثم حيوانا ثم صبيّا ثم رجلا؛ لا شكّ فى ان لها هذه الاستحالات و الاستكمالات ليست بقسر قاسر او إرادة حادثة او اتفاق، بل كانت تحوّلا ذاتيا جوهريا، لا يبطل المحوّل بطريان المحوّل إليه، بل يشتدّ وجوده و يكمل هويته و ذاته.

فهكذا الحال فيما صار غير العاقل عاقلا بالفعل، فلم يفسد منه الّا ما هو من باب القصور و النقص. و هذا الانتقال فى هذه الاطوار ليس من قبيل القسم الثانى الّذى يكون بعد الكون و الفساد[228]؛ لانّ ذلک لم يكن و لا يكون بحسب مقتضى الطبيعة الذاتية من جهة القسر و غيره، كانقلاب العناصر بعضها الى بعض يكون من جهة اسباب خارجة عن طبائعها.

---

[225] (1)- الف، ز: فالشيخ ذكرهما في الاشارات.
[226] (2)- إلهيات« الشفاء» ط مصر، ص 329.
[227] (1)- م: محض، ل: ملخص.
[228] (2)- م: بحسب الكون و بعد الفساد.

و من جوّز انّ للنفس الانسانيۀ من لدن تكوّنها من النطفۀ و كونها بالقوۀ فی كلّ شیء، و كلّ ادراک حتی الاحساس و التخيّل الی حدّ كونها معقولا بالفعل و عاقلا

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 86

بالفعل جوهرا واحدا،[۲۲۹] له حدّ واحد من الجوهريۀ و الوجود لم يتفاوت الّا بعوارض[۲۳۰] خارجۀ من باب الادراكات و التحريكات، فقد ركب شططا، حتی كانت عنده نفوس الأنبياء الكاملين عليهم السّلام مع نفوس المجانين و الاطفال بل الأجنّۀ فی بطون الامّهات فی درجۀ واحدۀ من تجوهر الذات الانسانيۀ و حقيقتها، و انّما التفاوت بحسب لواحق غريبۀ تلحق الوجود الّذی لها.

نعم لو قيل: انّ هذه الكمالات الوجوديۀ كاصل الوجود زائدۀ علی معنی الانسانيۀ و ماهيۀ الانسان، لكان له وجه بشرط ان يعلم كيفيۀ زيادۀ الوجود علی الماهيۀ و[۲۳۱] انّها بحسب الذهن و التحليل لا بحسب الخارج، مع ان الوجود هو الموجود فی الخارج، و الماهيۀ متّحدۀ معه صادقۀ عليه من غير ان يكون مجعولۀ بذاتها؛ و لا أيضا ان يتخيّل جعل بينها و بين وجودها، بل المجعول بالذات هو وجود كل شیء، و الماهيۀ تبع له كالظلّ.

و قوله: «و ان كان يبطل منه ذلک أبطل علی أنّه حال له، و الذات باقيۀ فهو كسائر الاستحالات ليس علی ما يقولون». قلنا: لم يبطل شیء من مقوماته و لا من وجود ذاته الّا ما يتعلّق بالنقص و القصور، بانه لو كان[۲۳۲] ناقص الجوهر فكمل و اشتدّ[۲۳۳] فی تجوهره، و ليس كسائر الاستحالات التی هو من القسم الثانی، كالماء اذا صار هواء او كالاسود اذا صار ابيض.

و قوله: «و ان كان علی انّه ذاته، فقد بطل ذاته و حصل و حدث شیء آخر ليس انّه صار شيئا آخر». قلنا: قد مرّ ان الّذی يبطل من باب الامر العدمی[۲۳۴] كالقوۀ الاستعداديۀ و كالقصور.

قوله: «علی انک ان تأمّلت هذا أيضا [علمت أنّه] يقتضی هيولی مشتركۀ و تجدّد مركّب لا بسيط»[۲۳۵] قلنا: نحن لا نمنع ان يكون لمثل هذا الجوهر المتجدد

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 87

---

229 (1)- م: ان النفس ... جوهر واحد.
230 (2)- م: بعنوان.
231 (3)- م: من.
232 (4)- ز: بانه كان.
233 (5)- م: فاشتد.
234 (6)- م: عدمی.
235 (7)- الف: الی بسيط.

الوجود، المتبدل الجوهرية و الذات، نوع تعلق ما بجوهر مادّى واقع بحسب[٢٣٦] الحركة و الزمان. و امّا استيجابه لتجدّد مركب لا بسيط فغير مسلّم ان اراد به التركيب الخارجى فى ذاته؛ لانّ كلّ وجود صورى لا تركيب فيه خارجا سيّما الّذى قد تهيّا لأن يصير عقلا بالفعل. و ان اراد به التركيب التحليلى الاعتبارى او التركيب لا فى ذاته بل بينه و بين المادة الخارجية- كالبدن حتى يحصل منها نوع طبيعى كالانسان الطبيعى- فهو مسلّم لا انتقاض به فى بساطة الصورة.

و امّا الحجّة الخاصّة الاخرى التى ذكرها فى الشفاء، فقوله: «لو كانت النفس صورة شىء من الموجودات بالفعل- الى قوله- و قد نراها تقبل صورة اخرى» و حاصله انّ جهة الفعل غير جهة القبول، و كون الشىء صورة تنافى كونه مادة الّا أن يكون مركّبا خارجيا. قلنا: و الّذى يدفع به هذا الاشكال امران:

احدهما: ان كون الشىء صورة لامر حسّى لا ينافى كونه مادة لأمر عقلى، و انّما المحال كون شىء واحد[٢٣٧] فعلا و قوة بالقياس الى نشأة واحدة، بل بالنسبة الى درجة واحدة. فالنفس صورة الصور الحسية فى هذا العالم، و مادة المواد العقلية فى عالم آخر.

و ثانيهما: انه قد سبق الفرق بين الهيولى الجسمانيات[٢٣٨] و الهيولى العقليات، فى ان الاول لا يحمل[٢٣٩] الّا صورة واحدة و يتراكم عليها الصور الكثيرة لضيق وجود مادّة الحسّيات عن الجمعية بين صور الاشياء الكثيرة، بخلاف هيولى الصور العقلية، فانّها كلّما خرجت فيها صورة من القوة الى الفعل صارت أشدّ قبولا لغيرها و أشدّ مناسبة لما سواها.

ثم اقول فى تحقيق هذا المرام: ان النفس أوّل ما افيضت على مادة البدن كانت كهيئة شىء من الموجودات الجسمانية، فكانت كالصور المحسوسة و الخيالية، لم

تكن فى أوّل التكوّن صورة عقلية لشىء من الاشياء، اذ من المحال عندنا ان يحصل من اجتماع صورة عقلية و مادة طبيعية جسمانية نوع واحد جسمانى- كالانسان- بلا توسط استكمالات و استحالات لتلك المادة؛ فان ذلك عندى من أمحل المحالات؛ اذ نسبة المادة الى الصورة القريبة منها نسبة القوة الى الفعل، و نسبة النقص الى التمام؛ و نسبة الصور إليها نسبة الفصل المحصّل للجنس.

فالنفس فى مبادى الفطرة كانت[٢٤٠] صورة شىء واحد من موجودات هذا العالم الجسمانى، الّا ان فى قوتها السلوك الى عالم الملكوت على التدريج. و سبب هذا السلوك ضعف نشأتها الحسية، فانها فى حيوانيتها أضعف الحيوانات، كما

---

236 (1)- ل، م: تحت.
237 (2)- ز: الشيء الواحد.
238 (3)- م: الحسيات.
239 (4)- م: لا يحتمل.
240 (1)- م: لو كانت.

ان الحيوان يكون قوتها النباتيۀ أضعف مما فی سائر النباتات، و كذا النبات أضعف من الجمادات فی قوتها الطبيعيۀ الحافظۀ للتركيب الجامعۀ للاسطقسات، و كذا الطبائع العنصريۀ الموجودۀ فی المعادن أضعف كيفيۀ و أنقص صورۀ مما فی البسائط المفردۀ، و ذلک لان شأن المتحرک من مرتبۀ الی مرتبۀ ان يكون حاله فی حدود حركته بين صرافۀ القوۀ و محوضۀ الفعل ليمكن له الانتقال من حال الی حال، كما نری فی سائر الحركات و التغيرات. و لأجل هذا الضعف و القصور فی حيوانيۀ الانسان- كما قال اللّه تعالی: وَ خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِيفاً[۲۴۱]- أمكن له أن يتخطّی من هذا العالم الی عالم الملكوت الأعلی.

فالنفس الانسانيۀ جسمانيۀ الحدوث، روحانيۀ البقاء؛ فهی أوّلا صورۀ طبيعيۀ لمادۀ حسّيۀ و فی قوتها قبول الصورۀ العقليۀ التی تحصّلها عقلا بالفعل و تتّحد بها اتحادا عقليا؛ و لا منافاۀ بين تلک الفعليۀ[۲۴۲] الحسّيۀ و بين هذا القبول الاستكمالی العقلی سيّما و قد تحولت فی استكمالاتها و نالت فی انتقالاتها جميع الحدود الطبيعيۀ من الأكثف فالأكثف الی الألطف فالألطف، حتی وصلت الی أوّل درجۀ

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 89

[۲۴۳]

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين ؛ ص89

الحياۀ من القوۀ اللمسيۀ، ثم سلک جميع الحدود الحيوانيۀ الجسميۀ، و منها الی الخياليۀ و الوهميۀ الی آخر درجۀ الحيوان الوهمی التی قد توجد فی غير الانسان، و منه الی أوّل درجات الحيوان العقلی. فالصورۀ النفسانيۀ الحسّيۀ كمادۀ للصورۀ الخياليۀ، و هی كمادۀ للصورۀ العقليۀ. و أوّل ما يفيض عليها اوائل المعقولات و المعلومات العامّۀ المشتركۀ، ثم الثوانی و ما بعدها علی التدريج صائرۀ ايّاها.

فقوله: «ليس فی ذات الصور قوۀ قبول شیء». قلنا: لا نسلّم ذلک، بل جهۀ القبول متضمّنۀ فيها تضمّن الفصل للنوع البسيط.

و قوله: «انما القبول للقابل للشیء». قلنا: نعم، و لكن بمعنی آخر و هو الانفعال التجددی الاستعدادی الّذی يكون لحدوث مقابل الشیء، كالمتصل اذا صار منفصلا، و الماء اذا صار هواء. و اما القبول بمعنی الاستكمال، فالشیء الصوری يمكن اتصافه بالقبول الاستكمالی بالقياس الی ما يشتدّ به وجوده و يكمل به ذاته، كما مرّ من حكايۀ قول

---

[241] (2)- النساء، 28.

[242] (3)- الف، ل، ز: العقلية.

[243] صدرالدين شيرازی، محمد بن ابراهيم، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، 1جلد، حكمت - تهران، چاپ: دوم، 1420 ه.ق.

الشيخ من ان وجود شيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال و هو سلوک السلسلة الطولية الوجودية[٢٤٤]، و قد يكون بطريق التفاسد و هو سلوک السلسلة العرضية كما فى المعدّات.

و بالجملة القبول للشيء قد يكون مصحوبا بعدمه الخارجى، و ذلک يوجب التركيب الخارجى بين القابل و مقبوله، و قد يكون مصحوبا بالعدم الذهنى له فى ظرف التحليل[٢٤٥]. و الاول شأن المادة القابلة لصور حسّية؛ و الثانى شأن الصورة المتعلقة بها ضربا من التعلق.

و اما الصورة البريئة[٢٤٦] من كل الوجوه عن المادة فليس فيها كمال منتظر[٢٤٧] بوجه اصلا، بل نقول: ان النفس التى هى عقل بالقوة اذا اتحدت بمعقول آخر غيرها فذلک الغير ليست غيريته بأنه بالفعل صورة موجودة بوجود آخر، بل انه معنى عقلى

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 90

لم يكن صادقا على النفس أوّلا، ثم حصل لها لاشتداد وقع فى وجودها فصارت مصداقا لحمله و مطابقا لصدقه.

و المراد من صورة الشيء عندنا هو وجوده لا مفهومه و معناه الكلّى، و الصورة لكل شيء ليست الّا واحدة بسيطة، لكن قد يكون مصداقا لمعان و صفات كمالية، و قد لا يكون كذلک، و ذلک لأن الوجود قد يكون قويّا شديدا و قد يكون ضعيفا ناقصا، و كلّما كان الوجود اقوى و اشد كان اكثر جمعا للمعانى و اكثر آثارا، او بالعكس.

فالنفس اذا قويت يصير مصداقا لمعان كثيرة كل منها اذا وجدت على حدة وجودا ضعيفا يكون صورة لنوع ناقص جسمانى، كالفرس المعقول و الشجر المعقول و الارض المعقولة؛ فلكلّ منها صورة اذا وجدت فى الخارج[٢٤٨] كانت صورة نوع مادى منفصل الذات عن نوع آخر مادى، و اذا وجدت فى العقل كانت صورتها العقلية متحدة الوجود بجوهر[٢٤٩] عقلى؛ لانّ الوجود العقلى وجود عال شريف قد يوجد فيه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الهيولى و ما فيها من صور الاجسام.

و قوله: «و ان كان يخالفه[٢٥٠] فيكون النفس لا محالة ان كانت هى الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها». قلنا: لم تصر غير ذاتها بالعدد، بل بحسب الكمال و النقص، و كمال الشيء و تماميته هو ذلک الشيء، و قد صار افضل.

---

244 (1)- م: للوجود.
245 (2)- م: تحيّل.
246 (3)- الف، ز: مجردة.
247 (4)- ز: ينتظر.
248 (1)- م: العقل.
249 (2)- الف: كجوهر.
250 (3)- م: يخالطه.

و قوله بعد ذلک: «بل النفس هی العاقلة، و العقل انما یعنی به قوّتها التی بها یعقل، او یعنی به صورة هذه المعقولات، و لانها فی النفس تکون معقولة فلا یکون العاقل و المعقول و العقل شیئا واحدا».[۲۵۱] اقول: اما کون الامر الاول هو العقل بالفعل، فغیر صحیح؛ لانّ تلک القوة سواء ارید بها استعداد النفس او ذاتها الساذجة عن

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 91

صور المعقولات بذاتها محال ان یکون هی بعینها عین العقل بالفعل و الّا لکان شیء واحد بعینه قوة و فعلا و جهلا و علما. و لیست علمیة[۲۵۲] الشی للشیء نفس الاضافة بینهما، کما هو عند الشیخ و سائر الحکماء.

و اما کون تلک الصورة المعقولة عقلا بالفعل علی ما زعمه حتی یکون الجوهر النفسانی الّذی صورة کمالیة للحیوان الحسّی البشری عاقلا لها و هو فی ذاته کما هو من غیر ان یتغیر، فذلک قد کشفنا عن استحالته و أوضحنا فساده من الجانبین:

[1]: اما من جانب النفس، فالذات العاریة من العقل کیف یعقل صورا عقلیة مباینة الذات عن ذاتها خارجة الوجود عن وجودها. و أیضا کما ان ثبوت الشیء للشیء مطلقا فرع ثبوت المثبت له، کذلک حضور الوجود العقلی من شیء لشیء فرع لوجوده العقلی او مستلزم له، و کما ان المعقول بالقوة و هو الصور المادیة لا یثبت الّا لمعقول بالقوة کالاجسام و المقادیر من ذوات الأوضاع، کذلک المعقول بالفعل لا یثبت الّا لمعقول بالفعل هکذا.

فقد علم و تبیّن ان النفس قبل ان تصیر ذاتا معقولة لا تثبت لها صورة من العقلیات الّا بالقوة کالصور الخیالیة و الوهمیة قبل اشراق العقل الفعّال علی الخیال و علی تلک الصور الخیالیة.

[2]: و اما من جانب تلک الصور، فقد علمت بالبرهان الّذی أفادنا اللّه[۲۵۳] برحمته ان تلک الصور بعینها مع قطع النظر عن عاقل خارج عن ذاتها هی معقولة الهویات فی ذاتها، سواء عقلها عاقل آخر او لم یعقل، فهی فی حد ذاتها عاقلة لذاتها، لکنّا نعلم من ذاتنا انها العاقلة ایّاها، فلا محالة یکون النفس متّحدة بها، و هذا هو الّذی اردناه.

و اعلم ان الشیخ مع کونه من اشدّ المصرّین علی انکار اتحاد العاقل بالمعقول فی سایر کتبه، لکن قد قرّر هذا المطلب فی کتابه المسمّی بالمبدإ و المعاد[۲۵۴]، و لست

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 92

---

[251] (4)- طبیعیات« الشفاء»، الطبع الحجری، ص 359.
[252] (1)- م: عالمیة.
[253] (2)- ز: أفاده.
[254] (3)-« المبدأ و المعاد» فصل في ان واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات ...، ص 6.

ادرى هل كان ذلک على سبيل الحكايۀ لمذهبهم او كان ذلک اعتقاديا له لاستبصار وقع له من اضاءۀ نور الحق من افق الملكوت؟ و الّذى ذكره المحقق الطوسى- قدّس سرّه- فى شرح الاشارات اعتذارا عن ايراد الشيخ هذا المذهب هناک و قد سمّاه هذا الشارح مذهبا فاسدا، فانّه قد صنّف ذلک الكتاب تقريرا لمذهب المشائين حيث ما اشترطه[۲۵۵] فى صدر تصنيفه[۲۵۶] ذلک، فعلم ان تحقيق هذا المطلب الغامض كان وقفا على الاوائل لم يتوارثه احد من العلماء النظّار المقتصرين[۲۵۷] على البحث فى الانظار، لو لا ان منّ اللّه به[۲۵۸] بعض الفقراء السالكين و شرح صدره بقوۀ العزيز الحكيم[۲۵۹]، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى هَدانا لِهذا وَ ما كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْ لا أَنْ هَدانَا اللَّهُ.[۲۶۰]

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 93

المقالۀ الثانيۀ فى ان العقل البسيط كل المعقولات، و ان عند تعقلها لشىء يتحد بالعقل الفعال، و ما يرتبط بذلک و يتعلّق، و فيه فصول

الفصل الأوّل فى ان كل بسيط الحقيقۀ كل الاشياء الوجوديۀ الّا ما يتعلق بالنقائص و الاعدام

اعلم ان كل بسيط الحقيقۀ من كل وجه فهو بهويّته كل الامور و الّا لكان وجود ذاته متحصّل القوام من هويۀ شىء؛ و لا[۲۶۱] هويۀ شىء آخر، فيركّب ذاته و لو فى العقل بحسب الاعتبار عند التحليل.

و بيان ذلک: انا اذا قلنا: الانسان مسلوب الفرسيۀ أو غير فرس، فليس ذلک له من حيث الانسانيۀ، فانه من حيث هو انسان، انسان لا غير؛ فلو كان هو من حيث هو انسان لا فرس لزم من تعقّله انسانا تعقّله ذلک السلب؛ اذ ليس سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود؛ و الوجود بما هو وجود ليس بعدم و لا قوۀ لشىء الّا ان يكون فيه

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 94

تركيب.

فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول مواطاۀ او اشتقاقا فهو مركّب، فانّک اذا حضرت فى ذهنک صورته و صورۀ ذلک المحمول السلبى مواطاۀ او اشتقاقا و قايست بينهما بأن تسلب احدهما عن الاخر و توجب سلبه عليه، فيتّحدان ما به يصدق على الموضوع انه هو كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا، سواء كانت المغايرۀ بحسب

---

255 (1)- ز: حيث اشترط.
256 (2)-« شرح الاشارات» ج 3، ص 293.
257 (3)- م: المتقصرين. ز: المتقدمين في البحث و الانظار.
258 (4)- به على- ظ.
259 (5)- أيضا« الاسفار» ج 3، ص 321.
260 (6)- الاعراف، 43. و الى هنا تتم نسخة ز.
261 (1)- م: الّا.

الخارج فيلزم التركيب الخارجى من مادة و صورة؛ او بحسب العقل فيلزم التركيب العقلى[٢٦٢] من جنس و فصل أو ماهية و وجود.

فاذا قلت مثلا: «زيد ليس بكاتب» فلا يكون صورة زيد هى صورة ليس بكاتب؛ و الّا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا، بل لا بدّ و ان يكون موضوع هذه القضية مركّبا من صورة زيد و امر آخر به يكون مسلوبا عنه الكاتبية من قوة او استعداد؛ فان الفعل المطلق لا يكون هو بعينه عدم شىء آخر الّا ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة و قوة بجهة اخرى و لو بحسب الاعتبار العقلى. فكل بسيط الحقيقة من كل الوجوه و هو الواجب الوجود- جلّ ذكره- فهو تمام كل شىء على وجه أعلى و أرفع و أشرف، و المسلوب عنه ليس الّا النقائص و القصورات؛ و هو تمام الاشياء؛ و تمام الشىء أحق به و أوكد له فى نفسه، و كل ما بعده من المفارقات الصرفة على قياس بساطته و قربه[٢٦٣] من الواجب الوجود و[٢٦٤] يكون تماميته و جمعيته للاشياء التى ما دونه من المعلولات[٢٦٥]، و كذا حال كل عال بالقياس الى سافله، و كل علة بالقياس الى معلولها، و كل تام بالقياس الى ناقصه.

فالنفس النباتية تمام القوى الطبيعية التى لها الجذب و الدفع و الاحالة، و النفس الحيوانية تمام القوى الحسّية و النباتية [و] الحيوانية و الطبيعية، و الناطقة تمام

ما دونها. و ليكن هذا ضابطا عندك[٢٦٦].

الفصل الثانى فى تحقيق قول المتقدمين: ان النفس انما تعقل الاشياء باتحادها بالعقل الفعال[٢٦٧]

ان المشهور فى كتب القوم من حكماء الدورة الاسلامية كالشيخ الرئيس و من يحذو حذوه ان هذا المذهب كالذى سبق باطل؛ فانّه أيضا قريب المأخذ من الاول، فذكروا فى بطلانه: ان العقل الفعّال اما ان يكون شيئا واحدا بعيدا عن التكثر[٢٦٨]، او امرا ذا اجزاء و ابعاض.

و الاول يوجب ان يكون المتّحد به لأجل تعقّل واحد عقل جميع المعقولات؛ لانه عاقل للجميع. و [الثانى]: و ان كان يتّحد ببعضه لا بكلّه وجب ان يكون للعقل الفعّال بحسب كل تعقّل ممكن الحصول للانسان جزء، لكن التعقلات الانسانية غير متناهية؛ فهو مركّب من اجزاء و غير متناهية مختلفة الحقائق و الانواع.

---

262 (1)- خ:+ هو.
263 (2)- م: بساطة و قربة.
264 (3)- كذا.
265 (4)- م: المقولات.
266 (1)- خ:+ و.
267 (2)- لم يذكر هذا البحث في الاسفار و ارتباط هذه القاعدة الشريفة بمباحث العقل مختصة بهذا الموضع، فاغتنم. و لتفصيل برهان هذه القاعدة راجع« الأسفار» ج 2، ص 370.
268 (3)- الف: الكثرة.

ثم كل من تلک المعقولات يمكن حصولها للانفس الغير المتناهية، فيكون تعقّل زيد السواد مثلا مثل تعقل عمرو، فاذن يكون للعقل الفعّال بحسبها اجزاء غير متناهية متحدة بالنوع لا مرّة واحدة بل مرارا غير متناهية، كل منها غير متناهية متّحدة بالنوع. و هذا مع ما فيه من المحالات يلزم محال من جهة اخرى؛ و هو ان تلک المتحدات بالنوع لا يتمايز بالماهية و لوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق،

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 96

و ذلک لا يجوز الّا بسبب المادة و انفعالاتها الخارجية، و العقل الفعال مجرد عنها، فاجزاؤه أولى بالتجرد، فهى غير متمايزة بالعوارض، فهى غير متكثّرة. فالعقل الفعّال بسيط، و قد فرض مركبا، هذا خلف. فالقول باتحاد النفس به محال.

هذا ما ذكره المتأخرون و إليه اشار الشيخ فى الاشارات[٢٦٩] بعد حكاية[٢٧٠] هذا المذهب بقوله: «و هؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعّال متجزّئا قد يتصل منه شىء دون شىء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول».

اقول: ان هذا المذهب كالذى قبله لمّا كان منسوبا الى العلماء الفاضلين المتقدمين فى الحكمة و العلم[٢٧١] لا بد و ان يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه الى بحث شديد و فحص بالغ مع تصفية الذهن و تهذيب[٢٧٢] الباطن، و تضرّع الى اللّه، و سؤال التوفيق و العون، و قد كنّا ابتهلنا إليه بعقولنا و رفعنا إليه ايدينا الباطنة لا ايدينا الداثرة فقط، و بسطنا انفسنا بين يديه، و تضرّعنا إليه لكشف هذه المسألة و امثالها طلب ملجأ ملتجئ غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع و كشف عنّا بعض الحجب و الموانع، فرأينا العالم العالم[٢٧٣] العقلى موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات التى فى هذا العالم على اختلافها، و منه بدؤها و إليه معادها، و هو اصل المعقولات و كل الماهيات، من غير ان يتكثّر و يتجزّى، و لا ان ينقص بنقصان[٢٧٤] شىء منه، و لا ان يزداد برجوع شىء إليه و اتصاله به، و ليس هاهنا موضوع[٢٧٥] اثبات هذه الجواهر و شرح احواله و احكامه. و الّذى يليق ان يذكر هاهنا ما يسكن به صولة انكار المنكرين لاتصال النفس بذلک العالم فى ادراک كل معقول و يكسر به سورة[٢٧٦] استبعادهم ايّاه عن سنن الصواب[٢٧٧] هى امور ثلاثة:

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 97

---

269 (1)-« شرح الاشارات» ج 3، ص 294.
270 (2)- الف: حكايته.
271 (3)- الف و الاسفار: و التعليم.
272 (4)- م: تذهيب.
273 (5)- كذا مكررا في النسخة.
274 (6)- فى الاسفار: بفيضان و هو الصواب.
275 (7)- موضع، كما في الاسفار.
276 (8)- السّورة: الشدة.
277 (9)- السّنن بالفتح: الطريق الواسع.

احدها: انه قد مرّ ان النفس اذا عقلت شيئا صارت عين صورته العقلية، و قد فرغنا من اثباته بالبرهان و حللنا الشكوک[۲۷۸] فيه. ثم ان الصورة العقلية شیء من الاشياء لا يمكن ان يكون من جهة كونها صورة عقلية متعددة، اذ كل امر واحد نوعی اذا تعددت افراده فهو لا يتعدد الّا بعوارض مادية؛ و الصورة العقلية بالفعل مجردة عن المادة، فيمتنع تعدد افرادها المجردة؛ فقد ثبت ان المعقول بالفعل من ماهية نوعية لا يمكن ان يكون الّا واحدا عقليا و ان عقله الف عاقل.

و الثانی: ان الوحدة على انحاء شتّى، و وحدة العقول ليست عددية هی مبدأ الاعداد، كوحدة الجسم و وحدة السواد و الحركة و غيرها من الامور المادية، بل وحدة العقل شبيهة بالوحدة المرسلة النوعية. و الفرق بين الوحدتين العددية و غيرها: ان الوحدة التی فی الماديات كوجودها تقبل الزيادة و النقصان[۲۷۹]، و هی بحيث اذا فرض مثلها كان غيرها، و صار المجموع اعظم او اكثر من واحد، فان الجسمين اعظم من احدهما، و كذا السوادان ليس حالهما فی اثنينيتهما كحال واحد منهما فی وحدته، و هذا بخلاف الوحدة العقلية؛ لو فرضنا وجود الف صورة عقلية متماثلة مثلا لكان حال الواحد فی وحدته[۲۸۰] كحال ذلک الألف فی كثرته.

مثال ذلک معنى الانسان بما هو انسان، فانک اذا اضفت الى هذا المعنى معنى مثله فی الحقيقة النوعية بعد تجريده عن الزوائد لم تجده فی ثانويته و لا المجموع فی اثنينيته الّا كما تجد الاول فی وحدته، و لهذا يذكر فی مباحث الماهية ان المعنى النوعی المتكثر الافراد الخارجية بحيث اذا حذف[۲۸۱] عن كل فرد منه الامور الزائدة المشخّصة له ارتسمت فی النفس منه صورة عقلية؛ ثم اذا حذف عن فرد آخر مباين له فی الوجود الخارجی ما يزيد على ماهية[۲۸۲] المشتركة لم يتأثر النفس عنه بأثر آخر غير الاول؛ و الى هذا المعنى اشار صاحب التلويحات بقوله: « [صرف الوجود الّذی لا

اتمّ منه] كلّما فرضته ثانيا فاذا نظرت إليه فاذن هو هو، اذ لا ميز فی صرف شیء[۲۸۳]».

الثالث: ان العقل البسيط هو كل الاشياء المعقولة بحسب معانيها المفصّلة فی وجود واحد، و قد مرّ بيانه. و معنى كونه كل الاشياء المعقولة ليس ان تلک الاشياء بحسب اتحاد وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد قد صارت مجتمعة، فان ذلک ممتنع معلوم الامتناع لكل من له ادنى معرفة، فان الماهية[۲۸٤] الفرسية لها وجود فی الخارج مع لواحق غريبة

---

278 (1)- الف و م: الشوك.
279 (2)- م: النقص.
280 (3)- م: وحدة.
281 (4)- الف: اخذت.
282 (5)- الماهية- ظ.
283 (1)- لتفصيل هذه القاعدة راجع هامش« الاسفار» ج 3، ص 338.
284 (2)- كذا.

من مقدار و وضع و لون فی مادهٔ مخصوصهٔ، و لها أیضا ماهیهٔ مخصوصهٔ مع لوازم ذهنیهٔ و معانی مناسبهٔ لها موجودهٔ بوجود عقلی، یتّحد فی ذلک الوجود اجزاؤها الحدّیهٔ[۲۸۵] و مقوّماتها، و للذهن ان یفصّلها الی تلک الاجزاء.

فحینئذ نقول: کما ان لکل من هذه الحقائق النوعیهٔ نحوا من الوجود جسمانیا ماددیا یتمایز به اشخاصه و یتکثّر به افراده و یتزاحم فیه تزاحما مکانیا او زمانیا، کذلک لکل منها وجود عقلی مخصوص یباین[۲۸۶] انواعها تباینا فی المعنی و المفهوم، فیکون المعقول من الفرس شیئا و من النبات شیئا آخر ماهیهٔ و معنی[۲۸۷] بحسب الحمل الذاتی الاوّلی[۲۸۸]. بل المراد انه یمکن ان یکون الماهیات المتکثرهٔ کثرهٔ بحسب المعنی و المفهوم، المتعددهٔ فی الخارج بحسب الوجود و الجعل موجودهٔ بوجود واحد عقلی؛ و ذلک الوجود بعینه جامع جمیع تلک المعانی مع بساطته و وحدته.

فاذا تقرر هذه المقدمات، نقول: ان النفس الانسانیهٔ من شأنها ان تدرک جمیع الحقائق الکونیهٔ و یتّحد بها اتحادا معنویا، و من شأنها ان تصیر عقلا بسیطا و عالما عقلیّا، فیه صورهٔ کل موجود عقلی و معنی کل موجود جسمانی علی وجه ارفع من

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 99

نحو وجوداتها الجسمانیهٔ، کما ان المحسوسات الخمسهٔ تجتمع فی حس واحد کما هو فی الحس المشترک، مثلا اذا فرض ان یوجد صورهٔ الفرس العقلیهٔ فی النفس و قد قرّرنا ان المعنی النوعی من الشیء الواحد بالحدّ لا یمکن تعدده بحسب وجوده العقلی و لا بحسب المفهوم و الماهیهٔ الّا بأمر زائد علی وجوده العقلی و مفهومه الحدّی، فالفرس العقلی الموجود فی العقل الفعّال لا یخالف الفرس العقلی الموجود فی جوهر عقلی آخر فرضناه، کالنفس عند ما صارت به عقلا بالفعل من جههٔ الحقیقهٔ و المعنی، فما فی النفس و ما فی العقل الفعّال من ماهیهٔ الفرس امر واحد وحدهٔ عقلیهٔ. و قد مرّ ان النفس تتّحد بکل صورهٔ معقولهٔ ادرکتها بالفعل[۲۸۹]، فیلزم من هذا اتحادها بالعقل الفعّال، الموجود فیه کل شیء من هذه الجههٔ الّا من جههٔ ما لم یدرک من العقلیات.

فثبت و تحقق ان کلّ نفس ادرکت صورهٔ معقولهٔ اتحدت مع العقل اتحادا عقلیا من تلک الجههٔ. و لما کانت المعانی کلها موجودهٔ فی العقل البسیط بوجود واحد من غیر لزوم تکثّر فیه و هی مما یصح ان یوجد فی المواد الخارجیهٔ متکثرهٔ، فکما لا یلزم من صیرورهٔ تلک المعانی فی مواطن اخری- کالخارج و الحس و الخیال- متکثرهٔ الوجود کون ما فی العقل مثلها متجزّیا بحسب وجودها، بل وجدت فیه وجودا مقدسا عن شوب التجزیهٔ و الانقسام، فکذلک لا یلزم من اتحاد النفوس الکثیرهٔ من جههٔ کمالاتها السفلیهٔ بالعقل الفعّال، و لا أیضا یلزم نیل کل نفس من النفوس کل کمال و کل فضیلهٔ.

---

[285] (3)- م: فی الحدیة.
[286] (4)- فی الاسفار: یتباین.
[287] (5)- فی الاسفار ج 3، ص 337: شیئا آخر جعلا و وجودا.
[288] (6)- الی هنا تمّت نسخة« ل».
[289] (1)- خ: بالعقل.

و من اشكل عليه ذلک، فلانّه ذهل عن تحقيق الوحدة العقلية، فقاسها على الوحدة العددية. الا ترى المعانى العقلية كالناطق و الناهق و الصاهل[290] اتحدت بالمعنى الواحد الجنسى كالحيوان، و مع ذلک لا يلزم ان يصير معنى الحيوان بما هو حيوان متجزيا، و لا أيضا ان يصير كل حيوان نوعى او شخصى جميع الحيوانات الاخرى

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 100

النوعية و الشخصية، و ذلک لان وحدة الحيوان بما هو حيوان وحدة مرسلية، و الوحدة المرسلية يمكن فيها[291] اتحاد المختلفات بها، و كذلک حال الوحدة العقلية فانها لا تأبى عن اجتماع المعانى الكثيرة فيها، فالحيوان العقلى كالحيوان المرسل الجنسى قد يتّحد فيه الحيوانات العقلية[292].

الفصل الثالث فى التنصيص على ما ذكرنا من كلام الفيلسوف المقدّم

قال أرسطاطاليس فى كتاب اثولوجيا[293]: «ان العالم الاعلى هو الحى التام الّذى فيه جميع الاشياء، لانه ابدع من المبدع الاول التام، ففيه كل نفس و كل عقل، و ليس هناک فقر و لا حاجة البتة؛ لان الاشياء التى هناک كلها مملوّة غنى و حياة، كأنها حياة تغلى و تفور، و جرى حياة تلک الاشياء عن عين واحدة، لا كأنها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط، بل كلها كيفية واحدة يوجد فيها كل طعم».[294]

و قال فيه أيضا: «ان اختلاف الحياة و العقول هاهنا انما هو لاختلاف حركات الحياة و العقل، فلذلک كانت حيوانات مختلفة و عقول مختلفة، الّا ان[295] بعضها انور و اشرف من بعض، و ذلک ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى [فذلک صار اشدّ نورا] و منها ما هو ثان و ثالث، فلذلک صار بعض العقول [التى] هاهنا إلهيّة و بعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها عن تلک العقول الشريفة، و اما هناک فكلها ذو عقل، [و ذلک أنّ العقل الاول

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 101

الّذى للفرس هو عقل] فلذلک صار الفرس عقلا، و عقل الفرس فرس، و لا يمكن ان يكون الّذى يعقل الفرس انما هو عاقل للانسان، فان ذلک محال فى العقول اولى، فالعقل الاول اذا عقل شيئا كان هو و ما عقله شيئا واحدا؛ فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا و حياة نوعية، و كانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسلة. فكذا العقل الشخصى ليس بعادم للعقل[296] المرسل.

---

290 (2)- م، الف: الصهال.
291 (1)- الف: منها.
292 (2)- أيضا« الاسفار» ج 3، ص 335- 340.
293 (3)- قد حقق في محله انه لفلوطين و أصله باليونانية، ترجمه ابن ناعمة الحمصى ملخصا.
294 (4)- المصدر، ص 94 باختلاف يسير.
295 (5)- الف: لأنّ.
296 (1)- فى النسخ: للحياة.

فاذا كان هذا هكذا، فالعقل الكائن فى بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول، و كل جزء من اجزاء العقل هو كل ما يتجزى به عقل، فالعقل للشىء الّذى هو عقل له هو الاشياء كلها بالقوة، فاذا صار بالفعل صار[۲۹۷] خاصا و اخيرا بالفعل، و اذا صار اخيرا بالفعل صار فرسا أو شيئا آخر من الحيوان، و كلّما سلكت الحياة الى اسفل صار حيّا دنيّا خسيسا، و ذلک ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت[۲۹۸] و خفيت بعض افاعيلها، فحدث منها حيوان دنىّ ضعيف؛ فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيه فيحدث الاعضاء القوية بدلا عن قوته، كما لبعض الحيوان اظفار و مخاليب و لبعضها قرون و لبعضها انياب على نحو نقصان القوة فيه.»[۲۹۹] انتهى كلام الفيلسوف.

و فيه ما لا يخفى من التحقيق و التنوير لجميع ما ادّعيناه و قرّرناه، الّا ان فى بعض كلماته ما يحتاج الى التفسير حذرا عن عدم تفطن الناظرين به» و قد شرحنا هذا الكلام فى الاسفار الاربعة[۳۰۰]، و بيّنّا ما رامه ببعض هذه الكلمات و تركنا ذلک هاهنا مخافة الاطناب و اعتمادا على فهم بعض الأذكياء سيّما من سمع منهم منّى بعض اصطلاحات ذلک الكتاب.

منها: ان لفظ «القوة» هاهنا ليس على معناه المشهور، بل كثيرا ما يطلق فى

لسان الأقدمين على معنى كون الوجود الواحد بوحدته مشتملا على ماهيات و معان كثيرة، قد توجد [فى موطن آخر] بوجودات متعددة متخالفة المهيات كالسواد الشديد، اذا قيل انه وجدت فيه السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد بها ان تلک السوادات فيه بالامكان الاستعدادى من غير ان يكون موجودة؛ و هكذا العقل البسيط اذا قيل انه كل المعقولات بالقوة، ليس المراد بالقوة المعنى المصحوب للعدم، بل كونها موجودة بوجود واحد عقلى.

و الى هذا المعنى اشار الفيلسوف بقوله: «الفعل افضل من القوة فى هذا العالم، و اما فى العالم الأعلى فالقوة افضل من الفعل، و ذلک لان القوة التى فى الجواهر العقلية لا تحتاج الى ان تخرج الى الفعل من شىء آخر غيرها، لانها تامّة كاملة تدرک الاشياء الروحانية كادراک البصر الاشياء الحسّية. و القوة هناک كالبصر هاهنا. و اما فى العالم الحسّى فانها تحتاج الى ان يخرج الى الفعل و الى ان يدرک الاشياء المحسوسة و يعلم قشور الجواهر التى لبسها فى هذا العالم، و ذلک انها لم تقدر على ان تقبل الى جواهر الاشياء و تقرّبها الى تجرد القشور، فاحتاجت فى ذلک الى الفعل.

فاما اذا كانت الجواهر مجردة و القوى مكشوفة فقد اكتفت القوة بنفسها و لم يحتج فى ادراک الجواهر الى الفعل.[۳۰۱]» انتهى.

---

[297] (2)- الف: صار جزءا بالفعل صار.
[298] (3)- م: اضعف.
[299] (4)-« اثولوجيا»، ص 150- 151 باختلاف يسير.
[300] (5)- راجع« الاسفار» ج 3، ص 340- 343.
[301] (1)-« اثولوجيا» ص 96- 97 باختلاف بسير.

و منها لفظ «الجزء» ليس المراد منه ما هو كالاجزاء الخارجية، و لا كالاجزاء الذهنية، و لا الاجزاء الحدّية كالجنس و الفصل، بل المراد من اطلاق الاجزاء على العقل كون العقل بحيث يكون متحدا مع الحقائق الخارجية على وجه بسيط.

و منها لفظ «الحركة و السكون و السلوک الى اسفل»، المراد منه الايجاد و العلّية. و منها غير ذلک كما بيّنّاه هناک.[٣٠٢]

و قال أيضا فى موضع آخر من اثولوجيا: «ان الاشياء كلها فى العقل و من العقل،

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 103

و العقل هو الاشياء، فاذا كان العقل كان الاشياء، و اذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل، و انّما صار العقل هو جميع الاشياء، لأن فيه جميع صفات الاشياء، و ليس فيه صفة الّا و هى يعقل شيئا، و ذلک انه ليس فى العقل شىء الّا و هو مطابق لكون شىء آخر.

فان قال قائل: ان صفات العقل انما هى له لا لشىء آخر و ليست تجاوزه البتة.

قلنا: ان بصرت[٣٠٣] العقل هكذا و على هذا الحال، كنت قد قصدته و صيّرته جوهرا دنيّا خسيسا أرضيا، اذ صار لا يجاوز ذاته و صارت صفاته تمامه فقط و لا يكون شىء يفرق بين العقل و الحس، و هذا قبيح محال على ان يكون هو و الحس شيئا واحدا»[٣٠٤].

و قال أيضا: «ان فى العقل جميع العقول و الحيوان، و ذلک انها ينقسم فيه، و القسمة فى العقل ليس بأن الاشياء هناک قائمة فيه و لا ان الاشياء ركّبت فيه، لكنّه فاعل الاشياء كلها، غير أنّه يفعلها شىء بعد شىء[٣٠٥] بترتيب و طقس. و اما الفاعل الاول فانه فعل الاشياء كلها التى فعلها بغير واسطة معا فى دفعة واحدة، و نقول كما ان فى العقل جميع الاشياء الحسى، كذلک فى الحسى الكلى جميع طبائع الحيوان، و فى كل واحد من الحيوان أيضا حيوانات كثيرة؛ الّا انها اقلّ و اضعف من الحيوان الّذى هو اعلى، و لا يزال الحيوان يقلّ و يضعف فى الحسى الّذى يليه الى ان يأتى الى الحيوان الصغير الضعيف و يقف هناک»[٣٠٦].

*** تمّت الرسالة و للّه الحمد و المنّة، و صلّى اللّه على محمّد و آله الطاهرين.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 105

2- اجوبة المسائل الجيلانيّة

---

302 (2)- أيضا« الاسفار» ج 3، ص 340.
303 (1)- فى المصدر: صيّرت.
304 (2)- اثولوجيا، ص 97- 98.
305 (3)- شيئا بعد شيء- ظ
306 (4)- اثولوجيا، ص 97- 98.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 107

بسم اللّه الرحمن الرحیم ورد إلیّ کتاب من اعزّ الاخوان و افضل الاقران، اولی الدرایهٔ و العرفان، عالم عصره و خلاصهٔ دهره، شمسا لفلک الاتقان[۳۰۷]، کاشفا بقلبه رموز البیان، عارجا بسرّه الی درجات الجنان- اصعده اللّه علی معارج الکمالات العقلیهٔ، و رقّاه الی مراقی الحالات القلبیهٔ حتی بلغ مناه و منتهاه و وصل الی معیده و مبدئه- مبناه علی جمیل صنع اللّه لدیه، و جزیل مواهبه عنده، و سبوغ نعمائه و تواتر آلائه علیه و انزعاجه عن صحبهٔ صحبهٔ الدنیا و خدمهٔ خدمهٔ النفس و الهوی، من القلوب المنکوسهٔ و الاعین المطموسهٔ، و النفوس المخلدهٔ الی ارض الفجار و مهبط الاشرار و مقرّ الشیاطین و مثوی المتکبرین، اعداء الحکمهٔ، و رفضهٔ العلم، و طلبهٔ الهوی، و اولیاء الجهل، الذین طمست انوار فطرهم، و مسخت بواطن صورهم [ب- ۱] وَ حِیلَ بَیْنَهُمْ وَ بَیْنَ ما یَشْتَهُونَ.[۳۰۸]

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 108

فحمدا له ثم حمدا له علی استمساک حبیبی المولی الاعظم بالعروهٔ الوثقی و استیناسه بما یحل القوی الانسیهٔ المنفعلهٔ محل القوی العالیهٔ الفعّالهٔ. فهذا ما یوجب استیشارنا[۳۰۹] و یکشف عن صحهٔ اختیارنا[۳۱۰]، و یحطّ اوزارنا، و یبلغ بنا الی دار قرارنا، لان بالعلم و الحکمهٔ یسلک الانسان سبیل اللّه، و یقرب إلیه، و یسکن لدیه، و یخلع عنّا لباس اهل النار، و یزول بنا عن مکان الاشرار، قائلین کما قال عباد اللّه الصالحون: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنا لَغَفُورٌ شَکُورٌ. الَّذِی أَحَلَّنا دارَ الْمُقامَهِ مِنْ فَضْلِهِ لا یَمَسُّنا فِیها نَصَبٌ وَ لا یَمَسُّنا فِیها لُغُوبٌ[۳۱۱].

و حیث انفتح من جانب المولی الاعظم باب المفاوضات العلمیهٔ و المراسلات القلبیهٔ، فان ساعدنا القدر، و امهلنا العمر و راجعنا من هذا السفر نستأنف ان شاء الله طریق المفاوضهٔ و الانبساط، و نسلک سبیل الاتحاد و الارتباط و ابراز ما فی الخواطر و کشف ما فی الضمائر.

و اما المسائل التی طلب الکشف عنّا فاقتصرنا فیها علی حد الاجمال، و اشرنا اشارهٔ الی کیفیهٔ المقال، لضیق المجال [الف- 1] و توزّع البال، و هی هذه:

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 109

[المسألهٔ الاولی]

---

[307] (1)- الف: الایقان.
[308] (2)- سبأ: 54.
[309] (1)- د: استبشارنا. و الظاهر: استیثارنا.
[310] (2)- د: اخبارنا.
[311] (3)- فاطر، 34 و 35.

قوله[312] دام فضله: قد تقرّر فی مظانّه انه یعتبر فی الحرکة فی کلّ مقولة ان یکون المتحرک باقیا بعینه و یتوارد علیه افراد تلک المقولة. و بناء علی ذلک یرد الاشکال فی الحرکة فی مقولة الکم، لان النمو انما یکون بمداخلة جسم غریب فی جمیع اقطار الجسم الاصلی، فذلک الجسم الغریب ان کان باقیا بحاله مع کون الجسم الاصلی أیضا باقیا بحاله[313]، فلا حرکة حینئذ فی الکم اصلا، بل المتحقق هناک انما هو مجاورة جسم بجسم آخر. و ان لم یکن باقیا بحاله بل[314] صار الجسم الغریب مع الجسم الاصلی شخصا واحدا من المتصل، فیلزم انعدام الجسمین و حدوث آخر، فلا حرکة أیضا.

و لئن قیل: ان نوع الجسم یکون باقیا و یتوارد علیه افراد الکم.

یقال: ان ارید ان الصورة النوعیة متحرکة، فهو باطل، لان الصورة النوعیة مبدأ الحرکة و السکون، لا انها متحرکة؛ و ان ارید ان النوع متحرک، فهو لیس کذلک، لان المتحرک یجب ان یکون شخصا معیّنا.

و لئن قیل: یجوز ان یکون المتحرک فی الکم فی حال النمو هو الهیولی و هی باقیة ابدا. یقال: ان النمو لا یکون الّا بمداخلة جسم غریب فی جمیع اقطار الجسم [ب- 2] الاصلی، فذلک الجسم الغریب لا یصح ان یزول بمادته و صورته جمیعا؛ بل الزائل انما هو صورته النوعیة، فیکون مادته باقیة، و یکون محل المقدار الکبیر[315] هو هیولی الجسم الاصلی مع هیولی الجسم الغریب لا هیولی الجسم الاصلی فقط؛

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 110

فلا یکون امر واحد بعینه یتوارد علیه المقدار الصغیر و المقدار الکبیر حتی یتصور الحرکة فی الکم.

[الجواب]

اقول: ان التحقیق فی هذا المقام هو ان موضوع هذه الحرکة هو الجسم المتشخص؛ و الفاعل هو النفس، و المسافة هی خصوصیات المقادیر علی نعت الاتصال و الاستمرار. و الاشکال ب «ان بقاء الموضوع بشخصه لمّا کان شرطا فی کل حرکة، و الجسم لا یتشخص الّا بعوارضه المشخصة التی من جملتها المقدار، فلا بد فی بقاء الجسم الشخصی من بقاء مقداره و سایر مشخصاته[316]» ساقط بأن کون هذه الاعراض من مشخصات الجسم معناه انها من لوازم وجوده الشخصی، و انما التشخص بالحقیقة بنحو من[317] الوجود یلزمه[318] مقدار ما، و کیف ما، و وضع ما، و زمان ما، و این

---

312 (1)- د: قال.
313 (2)- د: علی حاله.
314 (3)- م:-« فلا حرکة حینئذ ... بل».
315 (4)- م: الکثیر.
316 (1)- د: شخصیاته.
317 (2)- د: بنحوی.
318 (3)- م: یلزم.

ما؛ لا ان حدّا معيّنا من كل منها يلزم الجسم الشخصى، و الّا [الف- 3] لكان تبدل كل خصوصيهٔ منها يوجب انعدام الشخص، و ليس كذلک.

فظهر ان موضوع هذه الحركهٔ هو الجسم مع مقدار ما؛ و المتبدل فيه المتوارد عليه هى الخصوصيات. و هكذا فى الحركهٔ فى الكيف و غيرها من الاعراض المشخصهٔ.

و اما ما هو المشهور من ان النمو انما هو بمداخلهٔ جسم غريب فى جميع اقطار الجسم فيكون المقدار الزائد قائما بمجموع الجسم المغتذى و الغذاء، فلم يزد مقدار كل منهما و لا مقدار المجموع عما كان، فكلام مجازى خال عن التحقيق. و التحقيق: ان النمو عبارهٔ عن افادهٔ القوهٔ الفاعلهٔ فى المادهٔ المنفعلهٔ فى كل آن مقدارا معيّنا على نهج الاستمرار و الاتصال كما ذكر، و ليس هناک مقداران: مقدار باق هو

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 111

الاصل، و مقدار آخر ينضم إليه و يلتحم به؛ بل النمو بزوال المقدار الصغير و تبدّله الى المقدار الكبير، كما ان الاشتداد- و هو الحركهٔ فى الكيف- ليس بانضمام كيفيهٔ كالسواد الى سواد آخر، حتى يكون فى التسوّد سوادان: سواد الاصل و سواد لا حقّ؛ و الّا يلزم اجتماع المثلين فى محل واحد من غير [ب- 3] امتياز؛ و ليس هذا المقدار حاصلا من الخارج بل فائض عليه من الداخل، و ان اشترط على سبيل الاعداد[۳۱۹] ان يدخل فيه جسم غريب.

و البرهان عليه: ان الاغتذاء يتوقف على احالهٔ النفس لقوّتها الغاذيهٔ الجسم الغذائى[۳۲۰] الى شبيه جوهر المغتذى، و هى عبارهٔ عن ازالهٔ الصورهٔ الطبيعيهٔ عن مادهٔ الغذاء، و ليس صورهٔ اخرى ايّاها. و قد ثبت فى مقامه ان المبدأ القريب لجميع صفات الجسم هى صورته النوعيهٔ، فاذا زالت الصورهٔ زال بزوالها المقدار الّذى كان له، فهذا المقدار الزائد ليس حاصلا بالحقيقهٔ للجسم النامى الّا من النفس الناميهٔ او من مبدأ اعلى منها بتوسطها[۳۲۱]، فما دامت هذه الحركهٔ باقيهٔ يتبدل و يتوارد على الجسم النامى فى كل آن مقدار بعد مقدار؛ و كذا القياس فى الذبول، فانه ينتقل الجسم فيه بتمامه من مقداره الّذى كان الى مقدار اصغر منه.

قوله: «فذلک الجسم الغريب لا يصح ان يزول بمادته و صورته [جميعا]، بل الزائل انما هو صورته [النوعيهٔ]، فيكون مادته باقيهٔ، و يكون محل المقدار الكبير هو هيولى الجسم [الاصلى مع هيولى الجسم] الغريب ...»

---

319 (1)- د: الاغذاء.
320 (2)- الف: بجسم الغذاء.
321 (3)- م: بتوسطهما

اقول: الهيولى [الف- 4] ليست فى ذاتها متعددة، و لا واحدة و لا حظّ لها من الوجود و الوحدة و سائر الصفات الّا بعد تقوّمها و تحصّلها بالصور، و يتبدل الصور بتبدل ذاتها، و لها وحدة شخصية ضعيفة يجامع جميع التحصّلات النوعية، كما ان لماهية الجنس العالى باعتبار تعيّنها العقلى [لها] وحدة ضعيفة لا يأبى[322] عن اتحاده مع

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 112

الحقائق المختلفة.

و ليس القول بان مقدار[323] الجسم تابع فى الوجود لهيولاه بأولى[324] من القول بأن الهيولى تابعة فى الوجود لمقدار[325] الجسم، بل الحق هو الثانى. و هذا المقام لم ينكشف حق الانكشاف الّا بتحقيق مبحث التلازم بين الهيولى و الصورة.

قوله: لان الصورة النوعية مبدأ للحركة و السكون لا انها متحركة».

اقول: قول الحكماء «ان الفعل ابدا للصورة و القبول للمادة» كلام حق، و ليس معناه ان الفعل يصدر من الصورة بلا شركة المادة، و الّا لكانت عقلا مجردا لا صورة مادية، اذ كل مفتقر فى الوجود الى المادة[326] مفتقر فى الفاعلية إليها، لان الايجاد متقوم[327] بالوجود، و المتقوم بالمتقوم بالشىء متقوم بذلك الشىء، فالمستغنى عن الشىء فى الفاعلية مستغن عنه فى الوجود. [ب- 4] و ليس أيضا معنى كون الهيولى قابلة للحركة انها بذاتها من غير تقوّمها باحدى الصور كذلك، بل ما لم يتجوهر أولا بالتجسم النوعى لم يقبل سائر الصفات.

و ليس الامر كما توهّمه العلامة الدوانى و غيره ان الهيولى بعد تلبّسها باحدى الصور تقبل بذاتها الاعراض كيف و لا ذات لها الّا بالصور؛ بل المراد ان جهة الفعلية فى الاجسام ترجع الى صورها و جهة القبول ترجع الى هيولاها، اذ الصورة كمال الجسم، و المادة نقصها و حاجتها.

و قولهم: الاعراض الفعلية مستندة الى الصور، و الانفعالية الى المادة[328]، معناه ما اشرنا إليه من ان وجود القسم الاول من جهة كون الجسم بالفعل امرا محصلا، و وجود القسم الثانى من جهة كونه ناقصا محتاجا، و هما جهتان مختلفتان[329] لا بد من تركيب[330] لموصوفهما[331].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 113

---

322 (4)- م: لا يأتى.
323 (1)- الف: مبدأ.
324 (2)- الف: مأوّل.
325 (3)- م، د: بمقدار.
326 (4)- الف: الى المادة و الصورة.
327 (5)- الف، د: يتقوم.
328 (6)- الف:-« الى الصور و الانفعالية».
329 (7)- الف، م: مختلفان.
330 (8)- الف: لتركيب.
331 (9)- الف: م موصوفها.

[المسألة الثانية]

قوله[٣٣٢] دام فضله: «قد يقال: ان النفس النباتية لو كانت منطبعة يلزم تبدّل نفسها آنا فآنا، لأن الجسم النامى بالتخلل و الاغتذاء دائما، فيلزم تبدل النفس الحالّة فيه؛ و ان كان بالشخص، فيلزم عدم جواز الحكم ببقاء شجرة نامية معيّنة فى آنين و هو باطل. و كذا[٣٣٣] الحال فى الحيوان و الانسان أيضا، فيلزم إما القول بتجرد النفس فى الجميع او عدمه فى الجميع. و أيضا القول بتجرد النفس فى[٣٣٤] [الف- 5] النبات لا يتأتّى بدون القول بادراک فيها أيضا كانواع الحيوانات، و هذا يحتاج الى التأمل».

[الجواب]

اقول: القول[٣٣٥] كما ذكره، الّا ان فى هذه الاشياء جوهرا ملكوتيا و مدبّرا ذا عناية لها[٣٣٦] حافظا لضرب من الوحدة عليها، و انما يتحفّظ وحدتها و تشخّصها بوحدة ذلک الجوهر المدبّر لاتصالها به اتصالا معنويا، و اتحادا ذاتيا. و مثل هذا الجوهر المفارق موجود فى الانسان، بل الحيوان، الا ان فى الانسان عين هويته، و فى النبات مقوّم لهويته، و فى الحيوان اقرب إليه من النبات.

قوله: «فيلزم [إما] القول بتجرد النفس فى الجميع او عدمه فى الجميع».

اقول: الفرق كما اشير إليه بان ذلک الجوهر الّذى هو حافظ وجود النبات و وحدته امر مرتفع الذات عن علائق المادة، نسبتها الى جميع الاشخاص النباتية نسبة واحدة، فليست هى[٣٣٧] نفسا لها، منفعلا عن آثارها، متعددا بتعددها، بخلاف النفس الانسانية.

[المسألة الثالثة]

قوله[٣٣٨] دام فضله: «قد يقال: انه اذا ثبت ان الاشياء يحصل بانفسها فى الذهن يلزم ان يكون العقل اذا تصور الكيف و الكم و الاين و الوضع، يحصل تلک[٣٣٩] [ب- 5] الاشياء فى العقل[٣٤٠] بانفسها؛ فيلزم ان لا يكون الكم و الكيف و الاين و الوضع مختصة بالماديات على ما قالوا من انها مختصة بها.

---

332 (1)- د: قال.
333 (2)- م: هكذا.
334 (3)- م:-« فى الجميع ... النفس في».
335 (4)- م: الحال.
336 (5)- م: بها. الف: لها لضرب من الوحدة.
337 (6)- كذا، و الظاهر: نسبته ... فليس هو.
338 (1)- د: قال.
339 (2)- م: بتلك.
340 (3)- د:-« الاشياء في العقل».

و لئن قيل: اللازم من حصول الاشياء بانفسها فى الذهن هو ان يحمل الشىء على نفسه بالحمل الاوّلى الذاتى، و العقل اذا تصور الكيف او الكم او الوضع او الاين فالحاصل منه[٣٤١] هو حقيقة الكم و الاين و الوضع لافرد منها، و المختص بالمادة انما هو افراد تلك المقولات لا حقائقها و طبائعها، لان الحقائق الكلية من[٣٤٢] المجردات.

يقال: اذا تصور العقل الكم مثلا فيحصل حقيقته فى العقل[٣٤٣] و اذا حصلت حقيقته فى العقل يلزم ان يكون مشخصة بالعوارض العقلية، لانها حاصلة فى محل الشخص[٣٤٤]. و حقيقة الكم اذا صارت[٣٤٥] متشخصة يصير فردا و جزئيا[٣٤٦] من جزئيات الكم.

غاية ما فى الباب ان يكون فردا ذهنيا، فيلزم ان لا يكون جميع افراد الكم مختصا بالماديات، و هكذا الحال فى الكيف و الاين و الوضع، و هذا يحتاج الى التدبر أيضا».

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 115

[الجواب]

اقول: معنى حصول الاشياء فى الذهن حصول ماهياتها و معانيها لا وجوداتها الخارجية، لاستحالة انتقال نحو الوجود الخارجى الى الذهن، و الّا لصار الوجود الخارجى وجودا ذهنيا، [الف- 6] و يلزم انقلاب الحقيقة. و كون هذه الاعراض كالكم و الكيف و غيرهما مادية انها يفتقر فى وجودها الخارجى الى المادة، و كذا حكم الجواهر المادية فانها بحيث اذا وجدت فى الخارج كانت فى مادة، و للعقل ان ينتزع صورتها من مادتها و تجردها عن اللواحق المادية، و يجعل محسوسها[٣٤٧] معقولا[٣٤٨] على الوجه الّذى حقّق فى مقامه. و لكل ماهية و عين[٣٤٩] نشئات مختلفة و ظهورات متنوعة، فلا عجب فى ان يكون معنى واحد يوجد تارة مقارنة لمادته و لواحق مادته فيكون محسوسا، و تارة يوجد مع بعض تلك اللواحق من غير مادة فيكون متخيلا، و تارة يوجد معرى عن الجميع مع اضافتها الى مادته فيكون متوهما، و تارة[٣٥٠] مجردا صرفا، فيكون عقلا و معقولا. و للانسان قوة ملكوتية خلقها اللّه تعالى له فى عالم[٣٥١] شأنها نزع ارواح الحقائق بها عن قوالب اشباحها، كملك الموت الّذى وكّل على نزع الروح من البدن، ففيه سرّ الخلافة الانسانية.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 116

---

341 (4)- الف: فيه.
342 (5)- م: فى.
343 (6)- م: العاقل.
344 (7)- مشخّص- ظ
345 (8)- الف:-« مشخصة ... صارت».
346 (9)- الف: او جزئيا. كذا، و الظاهر: جزءا.
347 (1)- م: محسوسا.
348 (2)- الف: معقولات.
349 (3)- د: غير.
350 (4)- م:-« مع بعض ... متوهما تارة».
351 (5)- م: عالمها. د: عالمه.

[المسألة الرابعة]

قوله دام فضله: «الادراكات الجزئية ثابتة لسائر الحيوانات، فان كانت مستندة الى قواها المادية فليكن فى الانسان أيضا كذلک و الحال انه قد تقرر ان المدرک فى الانسان هو النفس المجردة، و القوى الادراكية آلة لها. و أيضا الادراكات الجزئية من افراد العلم، فيلزم استناد العلم الى غير المجرد [ب- 6] و الحال ان[352] كل عالم مجرد؛ و ان كانت مستندة الى نفس مجردة فيلزم القول بتجرد النفس فى جميع الحيوانات، و على ذلک يحصل التردد فى لزوم القول بالمعاد فيها أيضا- كالانسان- لثبوت بعض الادراكات الحسية و الملكات الجميلة- كالعطوفة على الولد و غيرها- و ظاهر قوله تعالى: وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ[353] يدلّ على ان المعاد ثابت للحيوانات أيضا».

[الجواب]

اقول: ان اللّه تعالى رتّب الاشياء ترتيبا محكما، و نظمها نظما متقنا، لا يمكن خلافه. فلكل قوة فعل خاص لا يتخلّف، و لكل معلول علة خاصة لا يتعدّاها.

فالأفاعيل[354] الجسمانية و الادراكات الحسيّة المادية لا يمكن ان تصدر الّا عن القوة[355] القائمة بالاجسام المفتقرة فى فعلها الى مشاركة الوضع. ثم كل من هذه القوى كما يفتقر الى آلة و حامل يفتقر الى مستعمل ايّاها قاهر عليها و محرک لها حسب ما يستدعيه، و ليس تحريكه و استعماله ايّاها[356] كتحريكها و استعمالها للمواد.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 117

فاذا تقرر ما ذكرناه، فنقول: كما ان الافاعيل الطبيعية التى فى النبات كالجذب و الدفع و الهضم و غيرها يفتقر[357] الى مبادى قريبة يفعل هذه الافاعيل- و هى الجاذبة و الدافعة و الهاضمة و اسبابها- [الف- 7] و كما ان لها مبدءا نفسانيا قريبا يحركها و يستعملها- هى المسمّاة بالنفس النباتية- فكذلک فيهما، الّا ان حقيقة النبات بها تكمل و تتمّ، و حقيقة الحيوان- فضلا عن الانسان- لا يتمّ بها، لكونهما اشرف من النبات و اقرب الى افق الروحانيات.

و كما ان هذه الافاعيل فى الانسان الّذى هو صفوة الكائنات لا يتمّ الّا بمبادئ عقلية لاغراض علوية و غايات اخروية، و تزوّد للمعاد، و استعداد للمراجعة الى رب العباد، فكذلک[358] فى النبات، فان لكل نوع من انواع[359] الاجرام[360] النباتية

---

352 (1)- م: انه.
353 (2)- التكوير: 5.
354 (3)- الف: بالافاعيل.
355 (4)- الف: القوى.
356 (5)- م:-« ايّاها قاهر ... استعماله اياها.
357 (1)- م:-« كما انّ ... يفتر».
358 (2)- الف، د: كذلك.
359 (3)- الف، م: لكلّ من أنواع.
360 (4)- الف: الأجسام.

محركا ملكوتيا من جنس ملائكة الموكّلة بالاجسام، و محركا آخر اشرف منه من جنس الملائكة العلوية يحركه[٣٦١] على سبيل التشويق و الامداد لا على سبيل المباشرة و الاستمداد، و تحريكهما ليس الى غايات حسّية كحصول الثمار و الحطب و العلف و غيرها، بل الى غايات ملكوتية معنوية هى حصول الاشخاص البشرية من صفوتها و خلاصتها التى يحصل منها محالّ معرفة اللّه و عبوديته، و هم المصطفون من عباده و الخلّص من اوليائه، قال سبحانه: خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً.[٣٦٢]

فقد علم من هذه [ب- 7] المقدمات ان الاحساسات الجزئية تحتاج[٣٦٣] الى قوى درّاكة تكون ادراكاتها بهذه الآلات و المشاعر المادية سواء كانت فى الانسان او فى غيره[٣٦٤]، كما لا يتمّ فعلها[٣٦٥] فى الانسان الّا بمشير عقلى و هاد[٣٦٦] روحانى لها ضرب من

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 118

الاتصال به[٣٦٧] بحيث يكون فعلها فعله، بل ذاتها يضمحل و يستهلک فى ذاته، لانها بمنزلة اشعة من نوره. فكذلک فى كل نوع من الحيوان، الّا ان الفرق بين الانسان و سائر الحيوانات[٣٦٨] بأن مرجع هذه الادراكات الظاهرة و الباطنة الى جوهر ملكوتى و هو عين هوية[٣٦٩] الانسان و شخصيته، و به يتمّ شخصياتها بما هى شخصياتها، و ليس لواحد منها ان يرتقى من درجة الجزئية و التجسم الى درجة الكلية و التجرد، فيصير بذاتها عقلا و عاقلا و معقولا، كما قيل فى الحكمة الفارسية:

دد و دام را ره به معراج نيست سر خوک شايسته تاج نيست

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 119

[المسألة الخامسة]

---

361 (5)- م: يحرّك.
362 (6)- بقره: 29.
363 (7)- م، د: محتاج.
364 (8)- م، د: غيرها.
365 (9)- الف:-« فعلها».
366 (10)- فى النسخ: هادى.
367 (1)- الف:- به.
368 (2)- الف، د: الحيوان.
369 (3)- الف: صور.

قوله[370] دام فضله: ظاهر الحديث النبوى المشهور و هو قوله صلى اللّه عليه و آله: خلق اللّه الأرواح قبل الأجساد بأربعة آلاف عام[371]، و قوله صلى اللّه عليه و آله: كنت نبيّا و آدم بين الماء و الطّين[372]، يدل بحسب الظاهر على ان النفس ليست حادثة بحدوث البدن، و كذا بعض الآيات الكريمة يدل على ذلک، و كذا كلام بعض اكابر الصوفية و المشايخ، و هذا المقام يحتاج الى البسط و التفصيل و الاهداء الى سواء السبيل».

[الجواب]

اقول: تفصيل هذا المقام يحتاج الى مقدمات:

الاولى: ان المراد بالارواح هاهنا ليس النفوس، فان مقام الروح غير مقام النفس، و كل واحد من البشر له نفس و هى حادثة بحدوث البدن، و اما الروح الانسانى الّذى هو فى عالم الامر فهو سرّ من اسرار اللّه تعالى، و نور من انواره[373]، مضاف الى الحق اضافة الشعاع الحسّى الى الشمس. و هو غير حاصل الّا للانبياء و الكمّل من العرفاء! فان للانسان مراتب و نشئات مختلفة، و له تطوّر فى[374] اطوار متعددة،

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 120

و درجات بعضها فوق بعض. فاول ما يتكوّن فيه و يحدث له بعد طى الدرجات النباتية و الحيوانية هى النفس المدبّرة لبدنه، و هى فى التحقيق جسمانية الحدوث، روحانية البقاء ان استكملت.

و هذه عامة شاملة لجميع افراد البشر. و بعده مرتبة القلب، و انما سمّى به لتقلّبه تارة الى مقام النفس، و تارة الى مقام الروح، فمنه ما هو منكوس مظلم، و منه ما هو مستقيم منوّر. و بعده مرتبة الروح، و هو العارف [ب- 8] باللّه و اليوم الآخر.

و كما ان مراتب الانسان منحصرة فى هذه الثلاث على تفاوت درجاتها، فالعوالم أيضا[375] منحصرة فى ثلاث[376] نشئات على تفاوت[377] طبقات كل نشأة [من] الدنيا و الآخرة و ما هو فوقهما. فالنفوس للدنيا، و القلوب للآخرة، و الارواح لدار القدس.

---

370 (1)- د: قال.
371 (2)-« معانى الأخبار» ص 108.
372 (3)-« المناقب» لابن شهرآشوب، ج 1، ص 214،« المسند» لأحمد بن حنبل، ج 4، ص 64،« كنز العمال» ج 11، حديث 3215،« البحار» ج 16، باب 12، حديث 1،« عوالى اللئالى» ج 4، ص 122،« السنن» للترمذى، ج 5، ص 585.
373 (4)- د: انوار اللّه.
374 (5)- الف: من.
375 (1)- الف، د: ثلاثة
376 (2)- الف:-« منحصرة في ... أيضا»
377 (3)- الف:-« على تفاوت درجاتها ... تفاوت».

الثانية: انّا قد حقّقنا فى مقامه ان الاجسام و الطبائع ابدا فى السيلان و التبدّل و الانقضاء، لا بقاء لها فى آنين، فهى كالحركة تدريجية الوجود؛ لأن تلك الجواهر هى المتغيرة[378] بذاتها ضربا من الحركة لا أنّها يعرضها هذه الحركة و هى بنفسها ساكنة كحالها بالنسبة الى سائر الحركات الواقعة فى مقولات اخرى عرضية؛ فعلى هذا لا بقاء لها كما لا بقاء لشىء من الحركات. و من هاهنا انكشف لدى البصير[379] المحقق حدوث العالم على الوجه الّذى حكم به جميع[380] الشرائع الحقّة، و اجمع عليه الملّيون، و حكم النفوس بما هى النفوس حكم الطبائع فى ذلك. و اما الارواح بالمعنى الّذى قررناه فهى باقية.

الثالثة: ان من لدن آدم اوّل البشر الى زمان محمد خاتم الأنبياء صلى اللّه عليه و آله [الف- 9] كانت النفوس الآدمية مترقية فى الكمال، فكانت أولا فى مقام الحس و النفس، ثم فى مقام القلب، ثم فى مقام الروح؛ و بعد هذه المراتب مقام العندية المختص بنبيّنا صلى اللّه عليه و آله

و خواص أمّته المرحومة التى هى خير الامم، لقوله تعالى: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ-[381] الآية. و اوّل من بلغ الى مقام الروح و فتح باب التوحيد الحقيقى هو شيخ الأنبياء ابراهيم- على نبيّنا و عليه السلام- و له و لمن تبعه من ذريته مقام الروح المعبر عنه بالاسلام الحقيقى حيث سأل فى دعائه عن اللّه له و لذريته، كما حكى اللّه بقوله[382]: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ[383] و قال تعالى: هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ[384].

فاذا تقرر هذه المقدمات، نقول: معنى[385] خلق اللّه الأرواح قبل الأجساد[386]، اى خلق ارواح الكمّل قبل الاجساد التى كانت موجودة فى زمن النبى صلى اللّه عليه و آله، و المدة بين زمان الخليل و زمان حبيب اللّه- عليهما و آلهما السلام- قريب من هذه المدة.

و اما قوله صلى اللّه عليه و آله: كنت نبيّا و آدم بين الماء و الطّين[387]. فهو أيضا ينكشف بما ذكرناه، فان مقام العندية و المحبوبية التى كانت[388] له عليه السّلام الّذى لا يسعه فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل، سابق على جميع الامور العقلية و النفسية و الحسّية، و ان كان وجوده الجسمانى الحسّى لاحقا، كما قال: نحن السّابقون الآخرون[389]. اذ العبد

---

[378] (4)- د، الف: المغيرة.
[379] (5)- م: لذى البصر.
[380] (6)- م: جمع.
[381] (1)- آل عمران، 110.
[382] (2)- م:-« بقوله».
[383] (3)- البقرة: 129، و فيها:\i« وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا ...»\E.
[384] (4)- الحج، 78، م:« هؤلاء كم المسلمين».
[385] (5)- م: نقول ظهر معنى.
[386] (6)-« معانى الاخبار» ص 108.
[387] (7)-« مسند احمد» ج 4، ص 66.« البحار» ج 16، ب 12.
[388] (8)- الف: الّذي كان.
[389] (9)- فى الحديث:« نحن الآخرون السابقون»:« صحيح» البخارى، ج 2، ص 2،« صحيح» مسلم، ج 6، ص 142.« المسند» لأحمد، ج 2، ص 212،« السنن» للدارمى، ج 1، ص 29.

اذا اتصل بعالم القدس، و انقلب[390] من مقام النفس الى مقام السرّ، صار من حد[391] الحدوث الى حد البقاء، و من حد التلون و التغير الى حد التمكين و الثبات فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ[392].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 122

و قد قيل: النهاية هى الرجوع الى البداية.

هذا ما تيسّر لنا فى كشف هذه المسائل على سبيل الاستعجال مع تضييق المجال و تصادم الاحوال و تزاحم الاشغال، و تمام القول فيها يحتاج الى صحبة طويلة، لعلّ اللّه يرفع بيننا[393] و يجمع بيننا، انه ولى الاجابة، و إليه الانابة[394]. [الف- 10]

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 123

3- اجوبة المسائل الكاشانيّة

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 125

بسم اللّه الرحمن الرحيم يا رب كل عقل و نفس، و غاية كل حياة و حركة و حس، أنزل على ارواحنا لوامع بركاتك، و أفض على نفوسنا انوار خيراتك، و صلّ على الذوات الكاملة و الارواح الفاضلة من الأنبياء و الاولياء خصوصا سيّدنا محمّد و آله المطهرين، سلام اللّه عليهم اجمعين.

فقد سألنى بعض اجلّة الاخوان و افاضل الاقران عن مسائل عويصة طلب استكشافها و التفصّى عن تعقيدها، و ليس المسئول عنها بمنزلة من له كشف السؤال و دفع الاشكال الّا انّ حسن الظن بشيء ربما يثمر الاستسعاد به و الانتفاع و ان كان ذلك الشيء فى درجة القصور و الاتّضاع، فأجبت على ذلك مسئوله، و أظهرت مأموله، و اللّه الهادى الى طريق الرشاد، و عليه التوكل و الاعتماد فى السداد.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 126

[المسألة الاولى]

---

390 (10)- م: و القلب.
391 (11)- م: الى مقام الرضا و من حدّ ...
392 (12)- القمر، 55.
393 (1)- فى الهامش:« البين هناك في معنى البعد».
394 (2)- الف: الانابة، و السلام.

اعلم[395] النفس الانسانیهٔ لا تخلو امّا ان یکون علمها بذاتها و قواها و حواسّها و الصور الکلیهٔ المرتسمهٔ فی ذاتها و الجزئیهٔ الحاصلهٔ فی آلاتها بمجرد حضور هذه الاشیاء بذواتها و بمشاهدهٔ النفس ایّاها، او بحصول صور اخری مستأنفهٔ عند النفس، فاذا استیناف امثلهٔ ادراکیهٔ غیر اعیانها الخارجیهٔ لدیها. فعلی الاول یلزم ان یکون «زید» مثلا عالما بذاته و بقواه و ما یرتسم[396] فیها ادراکا لازما لا ینفکّ عنه و الحال بخلاف هذا بالضرورهٔ، لانّ علمنا بحقیقهٔ النفس و قواها انما یحصل لنا بالکسب و التعمّل بعد الافکار الکثیرهٔ و ترتیب الانظار العدیدهٔ. ثم کیف یکون وجود النفس و قواها کافیا فی انکشافها لدینا، و قد اختلفت العلماء فی النفس أ هی جوهر او عرض؟

مجردهٔ او مادیهٔ؟ و کذلک فی القوی انها جواهر او اعراض؟

و امّا علی الوجه الثانی، فمع انّه یخالف مذهب الشیخ الرئیس و الشیخ الاشراقی یلزم منه ان یکون وصول النفس الی ذاتها و آلاتها بواسطهٔ امر آخر غیر ذاتها و یلزم منه حصول صورهٔ الشی فی ذاته، و یلزم حصول الصور الجزئیهٔ و الامور المادیهٔ فی ذات النفس الناطقهٔ، و هی بذاتها مدرکهٔ للکلّیات لا للجزئیات.

[الجواب]

اما ان ادراک النفس لذاتها بذاتها، فهذا شیء لا شبههٔ تعتریه و لا خلاف [ب- 1] لاحد من الفضلاء منقول فیه، کیف؟ و الحکماء قد جعلوا نفس هذا الحکم اصلا بنوا علیه اثبات مغایرهٔ النفس للبدن و تجردها عنه و عمّا فیه؛ قالوا: الانسان لا یغیب عن

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 127

ذاته فی حالتی نومه و یقظته و سکره و صحوه، و یغیب عنه البدن و جمیع الاعضاء کلّها حتی القلب و الدماغ؛ و کذا الامور الحالّهٔ فیهما. فاذا کان عالما بثبوته[397] دائما و غافلا عن جمیع اعضائه و ما سواه[398] احیانا- و المعلوم مغایر لما لیس بمعلوم- فذاته غیر تلک الامور.

و اکّدوا هذه الدعوی بقولهم: «لو فرضت ذاتک و قد خلقت اوّل خلقتها علی صحّهٔ من عقلک و ما استعملت حواسک فی شیء من الاشیاء منک و من غیرک و کنت متفرج الاطراف غیر متلامس الاعضاء فی هواء طلق غیر متموّج، وجدتها قد غفلت عن کل شیء الّا[399] عن إنّیتک و هویّتک، فظهر انّ علمنا بذاتنا فطری، اذ هو عین[400] ذاتنا،

---

395 (1)- الف:- اعلم

396 (2)- الف: ارتسم.

397 (10)- کذا.

398 (11)- کذا.

399 (1)- فی النسخ: لا.

400 (2)- م: غیر.

و لو علمنا لوجود ذاتنا كسبا[401] لجاز لاحد قبل النظر و الكسب ان يشكّ فى ذاته هل حصلت ذاته له او لا؟ و اللازم باطل بديهة و اتفاقا، فكذا الملزوم».

و لا يتوهّمنّ أحد انّا[402] بالفرض المذكور و هو فعل من افعالنا، عرفنا ذاتنا بأن جعلنا هذا الفعل وسطا فى معرفة ذاتنا؛ لانّا نفرض ذاتنا فى هذا الفرض عريّة عن هذا الفرض أيضا[403]، و لسنا عرفنا بهذا الفرض ذاتنا كما نعرف ساير القوى بافاعيلها و آثارها بل نشاهد فى هذه الحالة ذاتنا من غير خلط، فالفرض المذكور طرف لا وسط[404]، و لا حاجة الى ما تكلّفه صاحب «التلويحات» فى دفع هذا الوهم «انّ هذا الفرض ليس فعلا بل هو ترک فعل».

و امّا ما ذكره من اختلاف العلماء فى جوهرية[405] النفس و[406] عرضيّتها او فى تجردها و تجسّمها فهو غير قادح فى ذلک و لا مناف لما ادّعيناه من الضرورة و الاتفاق على ان علم النفس بذاتها عين[407] ذاتها، اذ الشک فى جوهرية النفس غير الشک [الف- 2] فى كون ذاتها غير غائبة عن ذاتها، اذ ربما يحتاج فى اثبات كون

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 128

النفس جوهرا الى وسط بعد ان يكون حضور ذواتنا لذواتنا ضروريا.

امّا على مذهب من يكون مفهوم الجوهر عنده عرضيا لما تحته فذاک، و امّا على رأى من يجعله جنسا لافراده فمعناه كون الشىء ذى الماهية بحيث اذا وجدت ماهيته فى الخارج كان وجوده لا فى موضوع، فهو مقوم[408] ماهية الافراد لا مقوم وجودها؛ و على هذا جوهرية الشىء هى حال ماهيته لا حال وجوده، فربما لم يكن للشىء ماهية[409] كلّية يلزمها هذا المعنى، بل يكون صرف الإنّية كذوات المجردات عند الرواقيين، او يكون [له] ماهية كلية و لكن لم يكن المنظور إليه حال ماهيته بل حال وجوده؛ و كلامنا فى إنّية النفس حين ادراكها[410] لها بالعلم الشهودى و الكشف الحضورى الوجودى، و فى هذا الشهود الاشراقى ربما يغفل[411] عن[412] الشاهد الواقف عنده عن جميع المعانى الذهنية و الكليات العقلية.

و نحن قد برهنّا فى موضعه ان جميع[413] انحاء الوجودات لا تنال الّا بحضور اعيانها الخارجية لا بأمثلتها الذهنية، بل لا مثال للوجود الخاص لشىء[414] فى الذهن، انما الامثلة الذهنية للماهيات و المفهومات. و قد ثبت أيضا ان كل صورة

---

401 (3)- الف: كسبيا.
402 (4)- م:- انا.
403 (5)- م:- أيضا
404 (6)- م: الاوسط.
405 (7)- م: جوهر.
406 (8)- الف:+ فى.
407 (9)- م: غير.
408 (1)- م: مفهوم.
409 (2)- م:- ماهية.
410 (3)- الف: ادراكنا.
411 (4)- م: تفضل.
412 (5)- كذا، و الظاهر زيادة« عن».
413 (6)- م:- جميع.

ذهنیهٔ فهی کلیهٔ و ان تخصصت بالف تخصیص[٤١٥]، فثبت ان ادراک هویهٔ الانسان و نیل ذاته العینیهٔ بالکشف الحضوری شیء، و ادراک ماهیته شیء آخر. و لعل الشکّ فی جوهریهٔ النفس انّما نشأ من انّ احدا کان نظر الی ذاته و وجد ذاته حاضرهٔ لدیه، و لم یخطر بباله فی هذا الشهود کونها جوهرا، ثم رجع الی طلب البرهان فلم یفئ[٤١٦] به، و هذا لیس بضائر لنا فیما ادّعیناه.

و لا شک للمنطقی[٤١٧] فی انّ کلّ ما له حد نوعی مرکب من جنس و فصل فلا یمکن حصوله تصورا الّا بالحد و لا تصدیقا لوجوده الّا بالبرهان، و هما یتشارکان

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 129

فی الحدود [ب- 2] و ما لا حدّ له لا برهان علیه، و الوجود نفسه ممّا لا حدّ له و لا برهان علیه لانه بسیط، فادراک کل منّا لذاته علی وجه بسیط، فلا حدّ لوجود [ه] لعدمترکبه فی الوجود و لا برهان علیه لمّیا کان او إنّیا. اما الاول فلأنّ وجوده اعرف عنده من وجود اسبابه. و اما الثانی فلأنّ وجود الفعل عنه بعد وجود الذات.

و نقول أیضا: کل فصل و وسط نشیر إلیه ب «هو» و نشیر الی ذاتنا ب «أنا» کما هدی[٤١٨] إلیه امام المشائین فی الخلسهٔ[٤١٩] اللطیفهٔ للشیخ[٤٢٠] المقدّس صاحب «التلویحات[٤٢١]»؛ فثبت ان الانسان متی حاول معرفهٔ أیّهٔ ماهیهٔ نوعیهٔ ترکیبیهٔ سواء کانت ماهیهٔ ذاته او غیرها فلا یتیسّر له فی[٤٢٢] ذلک الّا بالکسب، لانّ علمه بالمرکبات الحدیّهٔ بعد البسائط، و علمه بالهلیّات المرکبهٔ بعد علمه بالهلیّهٔ البسیطهٔ، و الکسب مما یتطرّق فیه الشکّ احیانا اذا لم یراع فیه قوانین الفکر[٤٢٣]. فاحتفظ بذلک فانّه مما اغناک.

و اما ادراک النفس لما یزید علی ذاتها من القوی و الآلات ففیه[٤٢٤] خلاف بین الحکماء انّ ذلک أ هو بالحضور او الحصول؟

ما ذکره من اتفاق الشیخین علی قول واحد من القولین فغیر مطابق لما وجدناه فی کتبهما، و لیس حال النفس فی ادراکها لقواها کحالها فی ادراکها[٤٢٥] لذاتها، لجواز ان یکون اطلاعها علی قواها بوسط، و لا وسط بین الشیء و ذاته،

---

414 (7)- بشيء.
415 (8)- فی النسخ: التخصیصات.
416 (9)- لم یف به- ظ
417 (10)- الف: للمنطقیین.
418 (1)- الف: ذهب.
419 (2)- م: الجنسه.
420 (8) الشیخ- ظ.
421 (3)-« التلویحات» ص 70.
422 (4)- م:+ له.
423 (5)- الف: التفکر.
424 (6)- الف: ففیها.
425 (7)- م:- لقواها ... ادراکها.

بل الحكماء المشّاءون حتى المعلّمين و الرؤساء منهم قد صرحوا بنفى العلم الحضورى فيما سوى علم المجرد بذاته و بصفاته القائمة، و ستقرع سمعک ما هو حقّ القول فى هذا المقام ان شاء اللّه.

و امّا استلزام حصول الصور الجزئية فى النفس على تقدير ادراكها للقوى و ما

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 130

فيها بالصور الزائدة فغير لازم، اذ لا استحالة فى ان تدرک النفس آلة ادراكية مع ما حصلت فيها من الصور بآلة ادراكية اخرى، مثلا الانسان له ان يدرک بآلة الخيال او الوهم جميع الحواس الظاهرة و محسوساتها، ثم بالوهم يدرک ما دون الوهم من المشاعر و القوى، و امّا الوهم فيجوز له أيضا [الف- 3] ان يدرک معنى[٤٢٦] ذاته بعلم زائد صورى، و لهذا ينكر الوهم نفسه و يجحد، و الانكار و الجحود يستلزمان الادراک، انّما المحال ادراک الآلة ذاتها بعينها، فلا يمكن ادراک هوية الوهم بالوهم بعينه و الّا لزم كون الشى آلة لنفسه و هو ممتنع، فلم يلزم من شىء من هذه الامور المفروضة ارتسام الصور الجزئية فى ذات النفس بوجه اصلا.

تحصيل حكمى

و الحق ان علم النفس بقواها و آثارها المختصة كعلمها بذاتها يكون بالحضور و ان كان قد يكون بالحصول أيضا، لكن الاول على سبيل الوجوب الدائم، و الثانى على الجواز الوقتى، لانّ[٤٢٧] النفس سبب القوى و اللوازم، و العلم بالسبب اذا كان بنفس وجوده فيستلزم[٤٢٨] العلم بالمسبّب كذلک، فعلمها[٤٢٩] بلوازمها و آثارها غير[٤٣٠] تلک اللوازم و الآثار، الّا انّ هاهنا نكتة يجب التنبيه عليها و هى ان مجموع آثار النفس منحصرة فى تحريكات و ادراكات، فمن جملة آثارها التحريكية هذه الافاعيل النباتية مثل الجذب و الهضم و الدفع و التمديد و البسط و التوليد و الحفظ و القبول، و هى اما من باب الحركات او من باب القوى و الاستعدادات او من الاضافة و الانتقال، و الكلّ امور عدمية، فان الحركة كمال لما بالقوة من حيث هو بالقوة، و القوة و الاستعداد امكانان لحصول امر بعيد او قريب، و الاضافة نسبة، و النسبة خارجة عن

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 131

ذات كل شىء، و الأعدام لا صورة لها فى الخارج. فمن هاهنا يعلم ان العلم الحضورى لا يتعلّق بالحركات و ما يجرى مجراها مما لا صورة لها فى الخارج.

---

426 (1)- م: يعنى.
427 (2)- الف: فانّ.
428 (3)- الف: فيلزم. و الظاهر زيادة« فاء» فيهما.
429 (4)- الف: فعلم.
430 (5)- الف: عين.

و يعلم أيضا انه قد تكون الصورة الذهنية للشيء اشرف من عينه الخارجى، و هذا معنى قولهم: وجود الحركة فى الخيال لا فى العين. و مبادى الحركات اى القريبة المباشرة حكمها فى عدم الاستقرار و الثبات حكم الحركات، كما حقق فى مقامه.

و[431] امّا الادراكات و قواها، فالقوة الادراكية كالباصرة [ب- 3] مثلا قبل الادراک و حصول الصورة لا يكون بالفعل بل امّا كالهيولى الخالية[432] او كالقوة القريبة من الكمال، و كلاهما عدميان و انّما الوجود لصورة المدرک التى تتّحد بها قوة الادراک على قياس العقل بالقوة و العقل بالفعل الّذى عين المعقول بالفعل عند المحققين من المشائين. فعلم النفس بالقوة الباصرة بالحقيقة عبارة عن كونها مبصرة بالفعل و هو انما يكون حين الابصار لا قبله و لا بعده، و كذلک ساير الحواس، «انّ [فى] هذا لبلاغا لقوم عابدين»[433].

تتمة تنبيهية

هذه القوى الحسية كالجواسيس للنفس، فبعضها و هى الظاهرة كالمجبورين فى فعلها و طاعتها للنفس و ليس لها التعدى عن مقامها، اذ كلّ له مقام معلوم، فليس للبصر ان يرى الابيض أسود، و لا للذوق ان يدرک الحلو مرّا، اذ[434] كلّ يعجز عن فعل الآخر. و امّا[435] الحواس الباطنة فهى بمنزلة المختارين فى فعلها، فللمفكرة ان تتفنّن فى صنعه[436]، و ينتقل من صورة الى صورة، و يتأمّل فى ايّ واد شاء. و كذا الحفظ يحفظ ايّ صورة كانت.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 132

و أيضا كل من الحواس الظاهرة بمنزلة رسول مبلّغ رسالته من غير ان يكون له خر عن اداء رسالته. فالبصر يتحمّل رسالة صورة الالوان و يؤديها، و لا يدرک معنى اللّون و لا معنى التأدية و الرسالة[437]، و كذا باقى الحواس، بخلاف مدارک[438] الباطنية بوجه.

و أيضا فعل هذه القوى الخمس لا يتصل بعضها ببعض، و لا يؤدى شيء منها فعله الى الآخر، فالسمع لا يؤدّى صورته المسموعة الى البصر، و لا البصر صورته الى السمع، بخلاف المشاعر الباطنية[439]، فالحس المشترک يؤدى صورته الى الخيال، و هى الى الوهم، و هى الى الحفظ؛ و الحافظة يسترجعها الى الناطقة، و هى الى العقل بالفعل و هو الى فوقه، فهو المدبّر فى هذه المملكة الانسانية يفعل كيف يشاء، فهو الحاكم القادر الّذى يسرى حكمه و قدرته الى كلّ منها، بل نزل من علوّ ذاته و سماء درجته الى هذه الدرجات، فهو بعينه [الف- 4] السميع البصير المفكّر

---

431 (1)- الف:- و.
432 (2)- الف: الخيالية.
433 (3)- اقتباس من سورة الأنبياء، 106.
434 (4)- الف: و.
435 (5)- م:- امّا.
436 (6)- الضمير هنا و كذا فيما يأتى من الافعال الثلاثة غير مطابق.
437 (1)- م:- الرسالة.
438 (2)- المدارك- ظ.
439 (3)- م: الباطنة.

المتدبّر الناطق العاقل مع احدیة ذاته و کثرة هذه القوی، اذ هی مع کثرتها مطموسة فی احدیته؛ فهو المالک المدبّر. و الکلّ مشاهدة عند العاقل الخبیر علی وحدانیة مدبّرها العلیم و امیرها الکبیر؛ فانظر بعین الاعتبار.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 133

المسألة الثانیة

من المعلوم ان بعض القوی و الآلات الحیوانیة بل بعض الحواس لیست مسخرة للنفس بحیث متی ارادت منها الفعل فعلت، و متی لم یرد لم تفعل، بل فعلت فعلها الخاص سواء ارادت النفس او لم یرد، شاءت او لم تشأ، و هی کالغاذیة و الجاذبة و المتخیّلة؛ و علی هذا فلا تکون هذه القوی توابع مسخرة للنفس و جنودها[440] او خوادم لها، بل یکون کلّ واحدة منها حاکما برأسه مبدّدا فی صنعه، و هذا یهدم الوحدة الجمعیة و الارتباط الطبیعی للانسان، و یناقض ما ذهب إلیه الحکماء- کالمعلم و الشیخین و غیرهما- من کون الحاکم فی الشخص الانسانی هو النفس، و القوی فروعها و توابعها.

الجواب

انّ هذه القوی مسخرة للنفس، مطیعة ساجدة لها، [کما اشیر] لقوله تعالی: وَ سَخَّرَ لَکُمْ [ما فِی السَّماواتِ وَ] ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً[441]. فسخّر اللّه کلّ ما فی ارض البدن من القوی و الآلات و ما فیها للنفس، متی شاءت من کل منها فعلا فعلت، و متی لم تشأ لم تفعل لکن[442] شاءت ففعلت، لانّ هذه المشیّة ذاتیة لها، و اذا لم تشأ- و هو عند عدم تعلّقها بهذا البدن او عند اختلال موضوعاتها البدنیة او حین انقطاعها عنه- لم تفعل[443] هذه الأفاعیل، فانّ المشیّة قسمان:

إحداهما: مشیّة زائدة علی الذات المریدة الشائیة، و هی الإرادة الحیوانیة المسبّبة عن الداعی و هو الشوق المتأخر عن التصور بوجه ما، و التصدیق و ما فی

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 134

حکمه فی الامر الشهوی او الغضبی جذبا او دفعا کما فی غیر الانسان، و اما فی الانسان بما هو ذو نطق و فکر فهو الشوق المنبعث عن التصور و التصدیق الحاصلتین بالتفکر و الرویّة [ب- 4] فی الامر النافع او الضارّ فی العاجل او الآجل. و الجمهور لا یفهمون من الفاعل بالارادة الّا ما له هذا المعنی.

---

[440] (1)- م: جنود

[441] (2)- الجاثیة، 13.

[442] (3)- م: ان.

[443] (4)- م: لم یکن.

و ثانيهما: مشيّة منبعثة عن نفس الشيء الشائى بحسب حبّه الذاتى و عشقه الجبلّى الى ذاته و الى ما يترتّب على ذاته، او شوقه الفطرى الى طلب الكمال اللائق به. و ليست هذه المشيّة مسبوقة بقصد زائد و علم عارض من خارج كاحساس او تخيّل او فكر او رويّة او غيرها. و البرهان على اثبات هذه المشيّة فى النفس لأفاعيلها الذاتية هو: ان النفس فى اوّل تكوّنها بحسب عقلها الهيولانى خالية عن جميع النقوش الزائدة و العلوم البديهية و النظرية، و مع ذلك تستعمل الحواس و تعمد إليها و تدرک بها المحسوسات. فاوّل ما قصد باستعمال الحواس[٤٤٤] هو فعل نفسانى بلا ريب، و ليس طبيعيا، و الداعى لها فى طلب المحسوس لم يكن مسبوقا بصورة علمية تصورية او تصديقية، و لا بخطور معنى حسّى او خيالى، لانّ جميع الارتسامات الادراكية مستفادة لها من الحس، «و من فقد حسّا فقد علما»، فظهر انّ استعمال النفس للحواس و لقواها الذاتية بمجرد شوقها الذاتى لاستعمال حواسها المدركة و قواها المحركة.

و مبنى هذه الشبهة- على ما زعمه الجمهور و عامة المتكلّمين- ان انحاء الفاعلية لا تخرج عن اثنين: امّا بالطبع من غير شعور، و امّا بالقصد الزائد الامكانى المتساوى الطرفين و هو مناط فاعلية البارى- جلّ ذكره- عندهم. ثم افترقوا:

فذهب المعتزلة منهم الى انّ الإرادة المتساوية الطرفين، لا يترجح بها احد طرفى المقدور الّا بمرجح زائد هو الداعى، و هو غير ذاته تعالى عندهم. فيلزم عليهم كون فاعليته تعالى يتمّ بغيره و كون غيره مستخدما له، تعالى عن ذلک علوّا كبيرا. و ذهبت الأشعرية الى ان بمجرد الإرادة مع تساوى نسبتها يترجّح احد الطرفين من

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 135

المقدور، و بذلک سدّ باب اثبات الصانع و غيره، كما لا يخفى على ذوى الألباب.

فعلم انّ دعوى حصر الفاعل بين القسمين [الف- 5] انما نشأ من غشاوة على البصيرة و عمى فى القلب عن كيفية صدور الموجودات عن التدبير الاول و القضاء المجمل، اذ ليس هناک جهة امكانية، و ليست نسبة الفاعل التام الى افادة الفيض و افاضة الجود و عدمها نسبة واحدة، فهناک فعلية صرفة و وجوب محض، و الامكان و القصور من لوازم الماهيات، و ذاته تعالى محض الخير و الجود، و العدم و الشر من نقص القوابل و المواد الغير المستعدة.

و هكذا قياس تأثيرات الفواعل البسيطة؛ المطيعة للّه سبحانه فى افاعيلها و تأثيراتها لقوله تعالى: أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّکَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساكِناً[٤٤٥]، أتى بلفظة «لو»، و هى حرف امتناع لامتناع، فالقواهر العقلية يسجدون له و يخضعون لديه و يسبحون نحوه و يطيعون امره و ينهون به و يتأسون به[٤٤٦] فى اداء الخير و افاضة الجود، لانها من اشعة وجوده و ظلال نوره، و كذا ما يتلوها من النفوس الكلية و الجزئية فى استتباع آثارها و استخدام قواها، الّا ان هذا المعنى فى النفوس الجزئية و الطبائع[٤٤٧] المنطبعة ليس على وجه التأكد و الاستمرار و التشابه، لقصور جواهرها

---

444 (1)- م:+ و

445 (1)- الفرقان، 45.

446 (2)- م:- و يتأسون به.

447 (3)- م: الطباع.

المحتاجة الى المواد الجسميّة؛ ففاعليتها كوجودها[448] بمشاركة المادة و الوضع و بامداد علوى، فانّ وجودها المعيّن يصدر عن المفارق بمدخلية المادة، و امّا وجود موادها و قواها عنها فبمشاركة الجوهر المفارق، و امّا وجود ما يخرج من قواها من الحركات و التغيرات فبمشاركة المادة اياها بما لها من الوضع.

فاذا تقرر هذا فنعود الى المطلوب و نقول: ان النفس الناطقة بل كل بسيط صورى هى عين الشعور كما برهنّا عليه فى مقامه[449] و هو مما اطبق اهل الكشف عليه، و لمّا كانت قوى النفس من فروع ذاتها و لوازم جوهرها كان استعمالها و

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 136

استخدامها لتلك القوى بحسب اصل فطرتها و ذاتها، فيكون وجود القوى فى انفسها عين وجودها الاثباتى بها[450] [ب-5] فوجودها فى انفسها عين[451] حضورها عند[452] النفس و مثولها بين يديها؛ لكن يجب ان يعلم انه بقدر فعلية وجود النفس و تجوهر حقيقتها يكون قاهريتها و تسلّطها على القوى و استخدامها اياها، و بقدر قصور وجودها و ضعفها و بعدها عن الحق و انغمارها فى البدن يكون عجزها و جهلها و موتها و تفصّى[453] الآلات عنها.

فالوجود الفائض عن المبدأ الواهب يمرّ أولا على النفس ثم على القوى المتفاوتة المراتب على الترتيب النزولى العلّى و المعلولى. و لو كانت النفس مجردة (5) عن هذا البدن الغليظ لكان شهودها لذاتها على وجه التمام، و يكون هذا الشهود مستتبعا لشهود القوى و ما معها من غير قصد زائد.

بل نقول: القصد و الشعور الزائدان مما يضر الفاعل الكامل فى فعله و الصانع الماهر فى صنعه! أو لا ترى ان الكاتب السريع الكتابة اذا تفكر فى صورة الحروف و نقوش الكتابة تعطّل، و ان العوّاد الماهر اذا روّى فى كل نقرة غلط، و ان المغنّى اذا تصوره فى كل غناء و نغمة تبلّد. فللنفس أيضا افاعيل ذاتية لا تتوقف على قصد زائد منها و شعور، بل الحاجة الى مئونة الفكر و كلفة التذكر انّما تكون فى الافاعيل التى لم تستحكم بعد مبادى صدورها، و لم تخرج من القوة الى الفعل، و من الحال الى الملكة، و من العلم الى العين. فالفاعل الناقص من تصور أوّلا ثم فعل؛ و الفاعل الكامل من فعل بذاته من غير زيادة.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 137

المسألة الثالثة

---

448 (4)- م: لوجودها.
449 (5)- م: مقام.
450 (1)- م:- بها.
451 (2)- فى النسخ: غير.
452 (3)- الف: فى.
453 (4)- م: متجردة.

ان هذه التصويرات العجيبة و التشكيلات الغريبة المشهودة فى الاجسام النباتية و الحيوانية ممّا يدل دلالة واضحة على ان فاعل هذه الآثار ليست قوة[٤٥٤] عديمة العلم و الشعور، و يلزم من ذلک ان لا يكون[٤٥٥] فاعلها و منشأها هى النفوس النباتية و الحيوانية، لانّا لا نجد من انفسنا شعورا بها، فبالطريق الاولى لم يكن لتلک النفوس [الف- 6] شعورا[٤٥٦] بها.

[الجواب]

هذا هو الّذى اوجب[٤٥٧] حكماء الفرس و كثيرا من الاقدمين الى القول بوجود ارباب الأنواع[٤٥٨] و ملائكة الطباع، و نسبة صدور هذه الامور العجيبة المستمرة المضبوطة الى الانوار العقلية صواحب الاصنام النباتية و الحيوانية. و امّا نحن فلا ننكر وجود هذه الملائكة الروحانية، و كون كل منها من حقيقة نوعه المتقوّم به و مع ذلک ندّعى ان لكل من الطبائع الحيوانية و النباتية و الجمادية علما و شعورا بذاتها و بلوازم ذاتها و آثارها المخصوصة بحسب حظّها من الوجود، اذ الوجود عين النور و الظهور، و هو المتحد مع الصفات الكمالية الوجودية من العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و غيرها، الّا ان مراتب التنزلات مما جعلته مخلوطا بالاعدام و القوى و الملكات و الاستعدادات فضعفت نوريته، و قلّت حكايته لصفاته الملكية، فللنبات

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 138

فى مرتبة تجسّمه شعور ضعيف بذاته و بحركاته و افاعيله، فلم يكن شعوره فى درجة شعور ذوى الحواس الحيوانية، فانّ لكل فعل و حركة شعورا لائقا به، و الاحساس[٤٥٩] الحيوانى لأجل الحركات الحيوانية، و كذا التخيل و الروية لأجل الحركات التدبيرية و الافاعيل الفكرية، و اما الافاعيل الذاتية فهى تنبعث من الشعور الذاتى و الشبيح الفطرى من الموجودات، المنطوى شهودها لذواتها فى شهودها للحقّ الاوّل، و هى ذوات الساجدة للحقّ، المصلّية الخاضعة له[٤٦٠] المطيعة لامره، الشاهدة المسبّحة له، دائما لقوله تعالى: وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ[٤٦١]، و قوله تعالى: سَبَّحَ لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ[٤٦٢]، و قوله: يُسَبِّحُ لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ[٤٦٣] و قوله: أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ[٤٦٤]، و قوله: وَ الطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ[٤٦٥]. و هذا مما لا يدركه الّا اهل الكشف و الشهود بالعيان المطابق للايمان و القرآن.

---

454 (1)- م: قويمه.
455 (2)- الف: ان يكون.
456 (3)- شعور- ظ.
457 (4)- الف: دعى.
458 (5)- الف: ارباب صور الانواع.
459 (1)- الف: فى الاحساس.
460 (9)- م:- له
461 (2)- الاسراء، 44.
462 (3)- الحشر: 1.
463 (4)- الجمعة، 1:\i يُسَبِّحُ لِلَّهِ ...\E، م:- و قوله\i يُسَبِّحُ ...\i \E الْأَرْضِ\E.
464 (5)- الحج، 18. و في النسخ: ما.
465 (6)- النور، 41.

ففعل النبات لا يستقيم الّا بفاعل[٤٦٦] مزاول و فاعل [ب- 6] مفارق ينطوى وجود الاوّل فى وجود الآخر و فعله فى فعله، و المزاول نفسه و المفارق عقله، و مبدأ نوعه رب طلسمه بلغة الاشراق؛ و كذلك لا يتم فعل تلك الملائكة المدبرة الّا بامر رب الأرباب و مسبب الأسباب حيث شاء، كما شاء بمشيّة ازلية و إرادة سرمدية.

و امّا قوله: «انّا لا نجد شعورا من انفسنا بها»، فلنتّهم انفسنا فى هذه الغفلة العريضة بعد قيام البرهان و سطوع نور القرآن، فذلك لكثرة اشتغالنا بالامور الخارجة عن ذاتنا، و طول عكوفنا على باب الظلمات المنسية[٤٦٧] المذهلة لنا عن انفسنا، و كلّ من راجع الى ذاته يعلم هذه الجنود التى سخرها اللّه تعالى له بقوله: وَ سَخَّرَ لَكُمْ

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 139

[ما فِي السَّماواتِ وَ] ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً[٤٦٨]. و هاهنا من له الذكرى و الشعور بحضور كعبة قلبه المحرم و ما يعكفه من جنود القوى العالية، و ما يحيف[٤٦٩] حول مسجد صدره من المتواردين عليه لحوائجهم من القوى المحركة، و لا يظنّ انّ كل احد من الناس مما يتيسر له مشاهدة ذاته و حضور قلبه، فان اكثر الناس ممن نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ[٤٧٠] و انّى لهم الذكرى و قد جاءهم نذير من ربهم من انفسهم فاعرضوا عنه و تصاموا[٤٧١] و تعاموا، كما فى قوله تعالى: إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ[٤٧٢]، وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ[٤٧٣]، و قوله: وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ[٤٧٤].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 140

المسألة الرابعة

تبدل الطبيعة فى النطف و البذور مع بقاء القوة الفاعلية فيها يدل على انها ليست منطبعة فى مادة كل منها، و على هذا يلزم ان يكون كلّ من هذه القوى مثل الغاذية و النامية و المصورة اشرف من الخيال و الوهم، لانهما منطبعان فى المادة الجسمانية بالبراهين التى ذكرها الشيخ فى «الشفاء» و غيرها، فكيف يكون الخيال و الوهم رئيسا مخدوما فى ساير الحيوانات، كما هو مذكور فى كتب الشيخين ابى نصر و ابى على؟

[الجواب]

---

466 (7)- م: لفاعل.
467 (8)- م: الماهية.
468 (1)- الجاثية، 13.
469 (2)- يطيف- ظ.
470 (3)- الحشر، 19.
471 (4)- كذا، و الصحيح: تصاموا.
472 (5)- آل عمران، 164.
473 (6)- الذاريات، 21.
474 (7)- يوسف، 105.

امّا ان فی المنی و البذر قوة واحدة [الف- 7] فاعلة مستمرة من اوّل التکون الی غایة النشو، فهذا شیء لم یقل به احد المعتبرین فی الحکم، بل لعلّ بعضهم صرّحوا بخلافه، و المروی عن بهمنیار التشکک و عدم الایقان ببقاء الذات فی الانسان من أوّل العمر الی آخره فکیف فی غیره. و امّا فی الحیوانات و النباتات، فرأیت منه مراسلات الی الشیخ ذکر فیها سائلا ایاه بقوله: «ان انعم باتمام الکلام فی اثبات شیء ثابت فی سائر الحیوانات سوی الانسان و النبات کانت المنّة اعظم». فکتب الشیخ فی جوابه: «ان قدرت». ثمّ بالغ فی السؤال فی ذلک عنه فی رسالة اخری، فاجاب الشیخ بقوله: «و[475] امّا الشیء الثابت فی الحیوانات فلعلّه اقرب الی درک البیان، ولی فی «الاصول المشرقیة» خوض عظیم فی التشکک ثم فی الکشف. و اما فی النبات فالبیان فیه اصعب[476]»، انتهی.

و امّا قوله: «یدلّ علی انها لیست منطبعة» الی آخره. فمجرد تبدّل الطبیعة فی

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 141

المنی و نحوه لا یدلّ قطعا علی بقاء[477] قوة غیر منطبعة فیه. و هاهنا اشکال آخر و هو انّ حرکة النماء مع تبدّل الصورة المنطبعة و اشتراط بقاء الموضوع شخصا فی الحرکة کیف یتصور؟ لکنّا قد فککناه و حقّقنا الامر فی الحرکة الکمیّة، و تفصّینا عن الاشکالات الواردة علی اثباتها فی شرحنا للهدایة الابهریة[478] بما لا مزید علیه، و لم یسبقنا احد فیه، فلیرجع إلیه من اراد ان شاء اللّه.

و امّا قوله: «و علی هذا یلزم ان یکون القوی الطبیعیة و النباتیة اشرف من الوهم و الخیال»، فهذا اللزوم ان کان من جهة ان تلک القوی مجردة بخلاف هذین، فلیس کذلک، لانها غیر مجردة کما سبق. و ان کان من جهة انها مقوّمة لموادها فتکون صورا جوهریة للجماد و النبات، و لیس الوهم و الخیال حکمهما فی الانسان حکم الصورة[479] المنوّعة التی تکون الماهیة بما هی هی، فهذا بحث آخر لا یختص بهذا الموضع، و الکلام فیه طویل. و نقاوة الانظار و ما[480] استقر علیه الاستبصار من اولی الاعتبار هو ان حقیقة کل نوع [ب- 7] ترکیبی انّما هی تلک الحقیقة بصورته التی هی مبدأ فصله الاخیر و بها تمامه و کماله، و ما سوی تلک الصور من الطبائع و الکیفیات التی کانت تعدّ المادة لقبول هذه الصور المکملة فهو[481] فی هذا النوع من التوابع[482] و الفروع، سواء قلنا ببقاء صور العناصر فی المرکبات کما هو مذهب الشیخ و غیره من اترابه و اتباعه، او بخلع تلک الصور کما حکاه الشیخ عن جماعة فی عصره و تبعهم سید المحققین المدققین، قدس سره.

---

475 (1)- م:- و.
476 (2)-« المباحثات» ص 51.
477 (1)- الف:- بقاء.
478 (7)« شرح الهدایة الاثیریة» ص 95- 98.
479 (2)- الف: الصور.
480 (3)- م:- ما.
481 (4)- الف: فهی.
482 (5)- م:- من التوابع

فالقوة النامية و الغاذية و المولدة مثلا لا شک فی انها مقومة للنبات، و امّا فی الحیوان فهی قوی غیر مقومة لحیوانیتها بما هی حیوانیة، بل وجود الحیوان فی نشوه و بقائه مدة و تولید مثله یفتقر الی استعمال هذه القوی، و ربما وقفت النامیة و فقدت المولدة و الحیوان الحیوان[۴۸۳]، و هکذا قیاس الحس و الخیال فی نسبتهما الی غیر الانسان و إلیه.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 142

و بالجملة المادة اذا توجهت و انتقلت من النوع الخسیس الی النوع الشریف تکون القوی السابقة معدّة ایاها محرکة لها الی قبول صورة اقوی و کمال اتم یلزمه، و یتفرع علیه جمیع نظائر القوی السابقة، فیفیض منه علی المادة کلّ ما تقوّمت المادة و استکملت بها سابقا من صورة النوع الخسیس و قواها مع امور زائدة علیها، فالنفس الانسانیة یفیض منها علی المادة البدنیة جمیع القوی الطبیعیة و النباتیة[۴۸۴] و الحیوانیة من غیر افتقارها فی قوام تجوهرها الی هذه القوی و الآلات بل یستعبدها و یستخدمها مدة بقائها الکونی لطلب الفضیلة و الکمال بعد الکمال و ایراد النتائج[۴۸۵] و الاولاد و الامثال، ثم ینفصل[۴۸۶] عن الکل ناقصة الاذیال عن غبارها[۴۸۷] مقدسة و مطهرة مهاجرة من بیتها الی اللّه تعالی راجعة الی باریها المهیمن المتعال، و ذلک اذا لم یعوّق من سفرها فی بعض المنازل و لم یقطع طریقها قاطع من عدم الزاد و قلة الاستعداد کما قال صلی اللّه علیه و آله، او افتراس سبع من القوة الغضبیة، او اختطاف شیطان من القوة الوهمیة، و الکل بقدرة[۴۸۸]، [الف- 8] [و] «اعملوا[۴۸۹] فکلّ میسّر لما خلق له».

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 143

المسألة الخامسة

بقاء النفوس الانسانیة من غیر مادة یستلزم کون النفس الانسانیة اتم و اکمل و اشرف من النفوس الفلکیة بل النفس الکلیة، اذا المجرد المفارق یکون لا محالة اتم و اکمل من المباشر المتعلّق.

[الجواب]

هذه المسألة من اعظم المسائل الالهیة، و ابعدها مراما، و اعلاها رتبة، و اعصاها علی القوة العاقلة تصورا، قلّ من یهتدی إلیها من الفحول، و لم یجد إلیها سبیلا الّا اهل الکشف و الوصول. و انّی منذ دهری لم اجد فی وجه الارض

---

[483] (6)- م: و الحیوان حیوان.
[484] (1)- الف: النباتیة.
[485] (6)- کذا، و الظاهر: النتاج.
[486] (2)- م: یتفضّل.
[487] (3)- م: غیارها. الف: جارها.
[488] (4)- الف: بقدرته.
[489] (5)- فی النسخ: اعلموا، و هو تصحیف، و الجملة من کلام النبي(ص). کما في« المسند» لاحمد، ص 82 و 129.

من له خبر عن تحقيق مسألة المعاد للنفوس الانسانية، و لا أيضا صادفت[490] فى خزانة نقود الحكماء و جواهر اسرارهم منها نقدا خالصا يسدّ الفاقة او يقع به القنوع عن درک الحق او يسمن و يغنى من جوع، بل ما يتّبع اكثرهم الّا ظنا، إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً[491].

و كنت على هذه الحالة مدّة مديدة حتى وقع لى الرجوع و المعاودة الى كتاب اللّه تعالى، و تدبرت فى آياته تدبرا شافيا، و خضت فى بحار معانيها و اسرارها خوضا وافيا لنيل غررها و جواهرها لا مكتفيا بإدمان النظر الى سواحلها و ظواهرها، فوجدته بحمد اللّه نورا يهتدى به فى ظلمات الارض وَ شِفاءٌ لِما فِي الصُّدُورِ[492]، و نجاة من عذاب القبور، فاطلعت بسببه من علم المعاد و النشأة الآخرة على اسرار و اغوار لا يعرف قدرها الّا علّام الغيوب، و علمت ان ليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 144

يستضاء به، فهدانى ربّى و ألهمنى بما فيه غنية عن ساير افكار المتقدمين من الحكماء و المتأخرين من المتكلمين، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدانا لِهذا وَ ما كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لا أَنْ هَدانَا اللَّهُ[493]، و ليس فيما ذكرته مفاخرة او شعوف على الاقران بل تشويق الى نيل مثله و ما هو ارفع منه، و اعلام بان درک اسرار الآخرة لا يمكن الّا بنور النبوة، و ان نسبة عقول جماهير المتفكرين من اولى الانظار الحكمية و ذوى الافكار العقلية الى [ب- 8] هذا النور كنسبة عيون الخفافيش الى نور الشمس.

ثم ان ما عندى من علم المعاد و كيفية حشر النفوس و الاجساد لا يمكننى ان اصرح بها تصريحا و أنصّ عليها نصا بل اشارة و تلويحا، و الحق[494] لى ان أضنّ[495] بها لشرف قدرها و عزتها، و بعد غورها و قصور المدارک الضعيفة عن بلوغ شأوها، و اشمئزاز القلوب المريضة بداء الجهالة و حبّ الجاه عن سماعها، و تضرّرهم منها تضرّر المزكوم بشمائم[496] الورد و العبهر، و الكناسى بروائح المسک الاذفر؛ لكن اذكر هاهنا لمعة من نورها و اشارة الى شىء من مقدماتها على مقدار ما يقابل السؤال، و ينحلّ به ما ذكره من الاشكال، ان شاء اللّه تعالى.

فنقول: النفوس الانسانية منقسمة الى ثلاثة اقسام بحسب العاقبة: العالون و هم المقربون، و المتوسطون و هم اصحاب اليمين، و النازلون فى المهاوى و هم اصحاب الشمال. و انقسام الناس الى هذه الاقسام فى القسمة انقسام بحسب الذات و الحقيقة لا بحسب العوارض الصنفية، بل لكل من هذه الثلاثة معنى جنسى تحته انواع كثيرة مع انّ نوع البشر

---

490 (1)- فى النسخ: صادقت.
491 (2)- النجم، 28.
492 (3)- يونس، 57.
493 (1)- اقتباس من الاعراف، 43.
494 (2)- م: لحق.
495 (6)- اضنّ: أبخل؛ م: اظن.
496 (3)- م: بنسائم.

بحسب الخلقة يكون واحدا و افراده متماثلة[٤٩٧] الحقيقة مادة و صورة، بدنا و نفسا، قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُم[٤٩٨]، و هذا من العجائب التى لا يعلمها بالبرهان الّا الراسخون، و فى القرآن آيات كثيرة فى هذا المعنى مثل قوله تعالى: كانَ النَّاسُ أُمَّةً

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 145

واحِدَةً[٤٩٩]، فَاخْتَلَفُوا، و قوله: يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتاتاً لِيُرَوْا أَعْمالَهُمْ[٥٠٠]، و قوله: وَ امْتازُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ[٥٠١]، و قوله فى صفة المشركين و كفرة اهل الكتاب: أُولئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ[٥٠٢]، و فى صفة المؤمنين: أُولئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ[٥٠٣]، و قوله: يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآياتِنا فَهُمْ يُوزَعُونَ[٥٠٤]، و قوله فى حقّ بعض النفوس: فَهُمْ لا يَنْطِقُونَ[٥٠٥]، و قوله: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ[٥٠٦]. فقوله بعد ذكر تقسيم للنبات و الجماد [الف- 9]: وَ مِنَ النَّاسِ وَ الدَّوَابِّ وَ الْأَنْعامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُهُ كَذلِكَ، إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ[٥٠٧]، و قوله. وَ ما يَسْتَوِي الْأَعْمى وَ الْبَصِيرُ وَ لَا الظُّلُماتُ وَ لَا النُّورُ، وَ لَا الظِّلُّ وَ لَا الْحَرُورُ، وَ ما يَسْتَوِي الْأَحْياءُ وَ لَا الْأَمْواتُ[٥٠٨]- الى غير ذلك ممّا لا يحصى.

فعلم ان اللطيفة الانسانية فيها قوة انواع كثيرة من الملائكة و الشياطين و السباع و البهائم ثم تتصور فى القيامة بصورة ما يغلب عليه[٥٠٩] خلقه و ملكته و اعتقاده لاجل تكرر الافاعيل و تقرر الاشواق و النيّات الحاصلة منه المناسبة لذلك النوع، و إليه اشير بقوله عليه السّلام: يحشر النّاس على صور نيّاتهم،[٥١٠] و قوله: يحشر بعض النّاس على صور يحسن عندها القردة و الخنازير[٥١١]، و هذا هو التناسخ بالحقيقة، ما من مذهب الّا و للتناسخ فيه قدم راسخ، و هو على غير هذا الوجه باطل مستحيل، و لنا فى ابطاله برهان عرشى.

و امّا على هذا الوجه اى بحسب الباطن فهو حقّ كما نصّ عليه القرآن و الخبر،

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 146

---

497 (4)- م: مماثلة.
498 (5)- الكهف، 110.
499 (1)- البقرة، 213. و في يونس، 19:\i وَ ما كانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً واحِدَةً فَاخْتَلَفُوا\E.
500 (2)- الزلزال، 6. و في النسخ: يوم يصدر ...
501 (3)- يس، 59.
502 (4)- البيّنة، 6- 7.
503 (5)- البيّنة، 6- 7.
504 (6)- النمل، 83.
505 (7)- النمل، 85.
506 (8)- الزمر، 9.
507 (9)- الفاطر، 28.
508 (10)- الفاطر، 19.
509 (13)- كذا، و ما بعده في الضمائر.
510 (11)-« المسند» لاحمد، ج 2، ص 392.
511 (12)- لم نعثر عليه.

و إليه الاشارة بقوله تعالى فى حق بلعم بن باعور: فَانْسَلَخَ مِنْها فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطانُ ... فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ[٥١٢]، و قوله فى فسقة اهل الكتاب و كفرتهم: وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنازِيرَ، هذا بحسب غلبة القوة الشهوية و الغضبية فيهم و عبد الطّاغوت، هذا بحسب غواية القوة الوهمية، و لذا قال: أُولئِکَ شَرٌّ مَکاناً وَ أَضَلُّ عَنْ سَواءِ السَّبِيلِ[٥١٣]، و قوله تعالى: وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِى يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ إِلَّا دُعاءً وَ نِداءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ[٥١٤]. و قد رأى رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فى رؤية الباطن عيانا انّ قوما من بنى امية ينزون[٥١٥] منبره نزو القردة، فنزلت: وَ ما جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِى أَرَيْناکَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ[٥١٦]- الآية.

فنعود الى ما كنّا بصدده و نقول: امّا العالون المقربون و هم الكاملون فى العلم و العمل، فهم اصحاب المعارج، المتجردون بالكلية عن الاجسام و عوارضها و البرازخ و لوازمها، المنخرطون فى سلک الملائكة العلّيين [ب- 9] لفنائهم عن ذواتهم و بقائهم بالحق و عدم التفاتهم الى ما سواه، فهم اجلّ قدرا من ملائكة الافلاک و نفوس الاملاک.

و امّا الاشكال الّذى ذكره فى صيرورة نفس الانسانية[٥١٧] اجلّ مرتبة و اعظم قدرا من النفوس الكلية[٥١٨] الفلكية، و اقرب منزلة الى الحق الاول منها بعد ان نزلت منها فى اوّل تكوّنها، فانها صادرة عنه تعالى بهذه الوسائط، فكيف يكون المعلول اشرف من العلل؟ فانما تنحلّ و تفكّ عقدته بان النفوس الفلكية كانت مبدعة فى اوّل نشأتها على اكمل حالها، لفعلية جواهرها، و تمامية صورها، و صفاء قوابلها، و عدم ورود الاضداد عليها، فليس لها الارتحال الى درجة اخرى فوق ما هى عليها، بل كلّ له[٥١٩] مقام معلوم، اذ ليس حصولها من الجهات القابلية و حركاتها الاستعدادية الارتحالية من حال الى حال، هى بحسب جواهرها صادرة عن الحق الاول بجهات فاعلية، و

كلّ نوع منها منحصر فى شخصه لتمامية الشخص، و كون التشخص فيه لازما للنوعية، و انما الحاجة الى المادة فيها لقبول بعض اعراضها المتجدّدة كالاوضاع المختلفة و هى ايسر عرض و ادنى غرض. فجهة القوة الاستعدادية فيها ليست لأجل جواهرها و كيفياتها و لوازمها القارة و كمّياتها و اشكالها، فانها حاصلة لها منذ اوّل فطرتها من غير مهلة و استعداد، و انّما هى لها فى امور منها يجرى مجرى النسب و الاوضاع، و النسبة من اخس الاعراض. فوجودها ليس

---

[512] (1)- الاعراف، 175- 176.
[513] (2)- المائدة، 60.
[514] (3)- البقرة، 171.
[515] (8) فى النسخ: يزوون.
[516] (4)- الاسراء، 60.
[517] (5)- كذا، و في الف: نفس انسانية.
[518] (6)- الف:- الكلية
[519] (7)- كذاه و الظاهر: لها

بحسب التكون و التولد من صورة اولى[520]، و عدمها أيضا ليس بحسب الفساد الى صورة اخرى، بل وجودها ايس من ليس مطلق بحسب ماهياتها، و زوالها ليس من ايس مطلق.

و امّا الانسان فقد مضى عليه برهة من الزمان لم يكن شيئا محصلا، ثم شرع فى التكون فى ضعف الى قوة، و من عجز الى قدرة، لقوله تعالى: هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً [الف- 10] الى قوله: إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً[521]. و هكذا يتدرج فى الكمال عقيب كل فناء و زوال، و يتطور من حال الى حال حتى يبلغ غاية الكمال، و ذلک لتلاحق الاستعدادات بحسب توارد المعقّبات. و السبب فيه فى كل مرتبة غلبة جهة القبول و الافتقار عليه و العجز و الانكسار منه، فان صيرورة الشيء تماما فى نوعه تمنعه[522] عن المزيد، فما دام الشيء فى مقام العبودية و الحاجة ترد عليه الواردات القيومية و الخلع النورية، و إليه الاشارة بقوله تعالى: خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِيفاً[523]. و ليس لغيره من الموجودات ضعف الخلقة كما هو له، لانّه مسافر من مسقط رأسه الى باب ربه، و الحركة توسط ما بين المبدأ و المنتهى، و المتحرک ما دام كونه متحركا له حالة بين صرافة القوة و محوضة الفعل، لانّ لكل[524] واحد من الموجودات صورة تمامية يقف عندها، و له حدّ معين و مقام معلوم بخلاف صورته المتكونة من ماء مهين، و بهذا الضعف يستعد هو خاصة من بين ساير الموجودات لتحمّل الامانة

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 148

المشار إليه فى قوله: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ [وَ الْجِبالِ] فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولًا[525].

بار وجود خويش نتابد دلم ز ضعف ليكن ز بار عشق كشيدن ضعيف نيست

فانّ تلک الامانة عبارة عن قبول الفيض الالهى بلا واسطة و لهذا سمّى بالامانة، لأنّه من صفات الحق فلا يتملكه احد، و قد اختص لقبول هذا النور الانسان و ان كان عرضه عاما على الجميع، كما اشير إليه فى قوله عليه السّلام: إنّ اللّه خلق الخلق فى ظلمه ثمّ رشّ عليه من نوره، فمن أصابه ذلک النّور فقد اهتدى[526]. فكل روح اصابه رشاش نور اللّه[527] صار مستعدا لقبول الفيض الالهى بلا واسطة، فكان عرض الفيض عاما على المخلوقات، و حمل الفيض خاصا

---

520 (1)- الف: ادنى.
521 (2)- الدهر، 1- 3.
522 (3)- م: بمنعه، الف: يمنعه.
523 (4)- النساء، 28.
524 (5)- الف: و لكل.
525 (1)- الاحزاب، 72. و« الجبال» ساقط من النسخ.
526 (2)-« الجامع الصغير» ج 1، ص 96.
527 (3)- م: نورانية.

بالانسان الكامل، و بذلک النور صحّ له الخلافة الالهية المختصة به من بين المخلوقات [ب- 10]. و لمّا لم يكن غيره من نفوس السماوات و ارواح الارضين و ملائكة الجبال منورا برشاش نور اللّه[528] ما عرفوه حق المعرفة، فما كانوا مخصوصين بحمل الامانة، و لم تكن لهم راحلة تحملها[529] بقوة نفسه البهيمية، فما قصدوا، و علموا[530] خطر حملها: فأبين أن يحملنها و أشفقن منها. و اشير بقوله تعالى: إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولًا على صيغة المبالغة، انّ الظالم من يظلم غيره، و الظلوم من يظلم نفسه، و الجاهل من يجهل غيره، و الجهول من يجهل نفسه.

فامّا ظلم الانسان على نفسه فبحمل الامانة الالهية حيث وضع شيئا فى غير موضعه فأفنى نفسه فيها، او لا ترى انّ آدم عليه السّلام لما زلّت قدمه من ثقل هذه الامانة قال: رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا[531] اى بحمل الامانة الثقيلة، و إنّما اجْتَباهُ رَبُّهُ فَتابَ عَلَيْهِ[532] بعد ان زلّت قدمه، لانّه لو لم يحملها لكانت الحكمة فى عرضها مفقودة، و لكان العرض

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 149

عبثا، فغاية العرض ليس الّا الحمل، و جلّ جناب الالهى عن ان يقع فعل من افعاله عبثا بلا غاية. فآدم عليه السّلام انّما ظلم نفسه بحمل الامانة تاركا لحظوظ نفسه مراعيا لحقوق الحق لئلّا يقع عرض الامانة من اللّه عبثا، و ابى المخلوقات ان يحملنها لحظوظ انفسهم، فلا جرم قدّم اللّه[533] على الملائكة و امرهم بسجوده لظلمه على نفسه ايثارا لربّه.[534]

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين ؛ ص149

و امّا جهله بنفسه فلأنه يحسب انّ نفسه هذه القوة البهيمية التى تشرب و تأكل و تنكح، و ما علم ان هذه الصورة الحيوانية هى قشرة، و لها لبّ هو روحها، و له لبّ هو محبوب الحق كما قال: فَسَوْفَ يَأْتِى اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ[535]. فمن احب غير اللّه جهل نفسه و سفه و رغب عن ملّة ابراهيم عليه السّلام و هى مقام الخلّة، و من عبر عن قشره و وصل الى لبّه الّذى هو محبّ الحقّ و محبوبه[536] فقد عرف نفسه، و من عرف نفسه فقد عرف ربّه بعرفان لا يشرک[537] معه.

---

[528] (4)- م: نورانية.
[529] (8)- كذا.
[530] (5)- الف: مما قعدوا و اعلموا.
[531] (6)- الاعراف، 23.
[532] (7)- طه، 122.
[533] (1)- قدّمه اللّه- ظ
[534] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، 1جلد، حكمت - تهران، چاپ: دوم، 1420 ه.ق.
[535] (2)- المائدة، 54.
[536] (3)- م:- فمن أحبّ ... محبوبه.
[537] (4)- لا شرك معه.

فعلم مما ذكر ان سبب ارتقاء الانسان من طور الى طور هو اشتماله على جهتى موت و حياة، و ضعف و قوة، و نقص و كمال، و بقاء و زوال، و له روح حيوانى فان، و روح ملكى باق، فباحدهما [الف- 11] يقبل الموت و الفناء، و بالآخر يقبل الحياة و البقاء. و ليس لغيره هذه الخاصية، اذ الحيوانات اللحمية حيّة بروح فانية، و الملائكة حيّة بروح باقية، قال اللّه تعالى: الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ، ثُمَّ جَعَلَ [مِنْ] بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً، ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَ شَيْبَةً[538]. فالضعف اصله، ثم جعل له قوة عارضة، ثم ردّه الى اصله من الضعف و هو الشيبة، فهذا الضعف الاخير انما اعدّه لاقامة النشأة الاخيرة كما قامت النشأة الاولى على الضعف الاول: وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولى فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ،[539] اى النشأة الثانية، و قد ذكرها المولوى المعنوى فى «المثنوى»:

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 150

از جمادى مردم و نامى شدم از نما مردم ز حيوان سرزدم

الى آخر هذه الابيات. و لا مر ما وقع فى القرآن تكرر ذكر خلقة الانسان و كيفية ابتداء نشأته أولا من الفقدان و النسيان و هو ابلغ فى العدم حيث مضت عليه ازمنة لم يكن شيئا مذكورا، ثم من التراب الممتزج و الطين اللزج و الحمأ المسنون، ثم من ماء مهين مترددا فى اطوار الخلقة ايام اربعين، ثم من علقة ثم من مضغة ثم من عظام، فيصير جنينا فى بطن أمّه فى ظلمات ثلاث، يتغذى بدم الحيض و هو اذى:

فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِى الْمَحِيضِ[540]، حتى يتولّد، ثمّ يتغذّى بلبن حاصل من بين فرث و دم، ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخاً[541]، وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً.[542]

كلّ ذلک لئلا ينسى نفسه، و لم يذهل عن افتقاره الذاتى و امكانه الاصلى و قصوره الاستعدادى، و لا يحجبه شىء من هذه المراتب عن ملاحظة العبودية و الافتقار الى عزيز[543] الجبار مثل ما يحجبه بلوغ الاشدّ الصورى، و احتجابه بالقوى النفسانى عند ذلک، و هو الّذى يقيّدها بنفسه و يبعّدها عن سفر الآخرة فيحتاج الى توفيق إلهى و جذبة من جذبات الحق التى توازى عمل الثقلين، لان النفس حينئذ منغمسة فى البدن [ب- 11] مستعملة للطبيعة فى اصلاح البدن، ذاهلا عن موطنها الاصلى.

---

538 (5)- الروم، 54. و« من» ساقط من النسخ.
539 (6)- الواقعة، 62.
540 (1)- البقرة، 222. و الاولى الاستشهاد بالشطر الاول من الآية:\i يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً\E.
541 (2)- غافر: 67:\i ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا\E.
542 (3)- الحج، 5.
543 (4)- العزيز- ظ.

و ممّا ينبّه على ما ادّعيناه انّ الانسان بحسب الحيوانيۀ اضعف من ساير الحيوانات لانّها مكتفيۀ فى ملبسها و مسكنها و مأكلها بما يجرى مجرى الامور الطبيعيۀ، بخلاف الانسان حيث يحتاج فى كل منها الى ملحقات و ضمائم و قشور

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 151

تصونها عن الآفات، و لا توجد الّا بمعاونۀ اعداد كثيرۀ من غيره، فهو فى حيوانيته شبيه بها[544] بالقوۀ، و انّما يسخّر له الدوابّ و الانعام و غيرها بقوۀ اخرى عقليۀ لا حيوانيۀ، و انما كان هكذا لتلازم ذاته الافتقار و الذلۀ و الحاجۀ الى خالقه الّذى تهيّئ له الاسباب بالاضطرار، و مع هذه يذهل عن منبته و اصله بما عرض له من القوۀ التدبيريۀ، و يقول انا، و يمنى نفسه بمقابلۀ الاهوال و مقاتلۀ الابطال، فاذا قرصه برغوث اظهر الجزع لوجود الالم، و يزاله[545] عن موضعه ادنى مولم، و لا يأخذه نوم، فاين تلك الدعوى و قد فضحه قرصۀ برغوث او بعوضۀ!

و هذا اصله ليعلم ان اقدامه على الامور العظيمۀ إنّما هو بغيره لا بذاته كما قال:

وَ أَيَّدْناهُ[546]. و لهذا شرّع فى كل ركعۀ: وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ[547]، و لا حول و لا قوّۀ إلّا باللّه. فهذا بيان معاد النفوس[548] الكاملين فى العلم و العمل، و كيفيۀ رجوعهم الى الحق و عروجهم إليه، و حلّ الاشكال الوارد على تجردهم غايۀ التجرّد و براءتهم عن[549] الخلق غايۀ البراءۀ.

و امّا احوال النفوس المتوسطۀ و السافلۀ ففى معرفتها بحسب العاقبۀ أيضا صعوبۀ شديدۀ، اذ ليس لها درجۀ التجرد عن التعلق بالمواد بالكليۀ حتى تنخرط فى سلك المفارقات العقليۀ، و لم يجز تعلّقها بجرم آخر عنصرى لاستحالۀ التناسخ، و لا بجرم فلكى كما زعمه الحكماء لما ستقف على استحالته، و الاجسام منحصرۀ فى هذين، و لنورد احوال هذه النفوس حسب اختلاف اقسامها فى مباحث خمسۀ:

الاول: فى النفوس الساذجۀ.

و الثانى: فى النفوس العاميۀ السليمۀ.

و الثالث: فى النفوس [الف- 12] الشقيۀ بحسب الجزء النظرى.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 152

---

[544] (1)- الف: بما.
[545] (2)- الف: زاله.
[546] (3)- البقرة، 87.
[547] (4)- الفاتحة، 5.
[548] (5)- نفوس- ظ.
[549] (6)- م: غاية.

الرابع: فی نفوس الفسقة المعتادة بالشهوات بحسب جزئها العملی.

الخامس: فی النفوس المتوسطة و مراتبها.

المبحث الاول: فی النفوس التی لم تتصور بعد بالصور العقلیة التی بها تقوم بالفعل جوهرا روحانیا مستقلا، فقد اختلفت الحکماء فی قوامها دون البدن، فحکم بعضهم انها تفسد بفساد البدن، و هو رأی الاسکندر الافرودیسی من تلامذة ارسطاطالیس الفیلسوف و مفسری کلامه، فانه کان یری انّ هذه القوة الهیولانیة تبطل ببطلان البدن قبل استکمالها عقلا بالفعل، و علیه یؤوّل قول الفیلسوف[550] الاول.

و اما ثامسطیوس فانّه یخالفه فی هذا الظن، و یری انّ هذه القوة باقیة ابدا، و علیه یؤوّل قول الفیلسوف و هو القول الصحیح، و علیه اعتمد المتأخرون من حکماء الاسلام، و هو المطابق للشریعة الحقّة.

و کلّ من رأی من الحکماء کالشیخ الرئیس و من فی طبقته انّ هذه القوة باقیة رأی انّها سعیدة سعادة ما، مستدلّین انّ هذه القوة بذاتها مستعدة لقبول المعقولات الاولیة من الفیض الالهی من غیر حاجة الی البدن و قواه و غیرها، و إنّما کان یمنعها[551] أوّل ما یقع من[552] الجسم الانسانی عجوز الجسم[553] و قصوره عن التهیّؤ لذلک لکونه غیر مستحکم الترکیب بعد، فاذا زال هذا المعنی سواء کانت فی الجسم او مباینة له وقعت فیها صور المعقولات الاوّلیة، و التذّت بذلک علی حسب النیل، و لم تتمکّن من نیل المعقولات الثانیة، لانها محتاجة فی ذلک الی تقدیم الحواس الباطنة و الظاهرة و استعمال القیاسات و البراهین، و لن تستعد لذلک الّا فی الجسم الانسانی، فاذن هذه اللذات التی تنالها و ان کانت قلیلة بحسب النیل فهی لذة ما و حالة عریّة عن الألم لأجل عدم المعانی المولمة، فهذه الحالة لا عریّة عن اللذة بالإطلاق، و لا نائلة لها بالإطلاق، و لذلک قیل: ان نفوس الاطفال [ب- 12] بین الجنة و النار.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 153

هذا رأی الحکماء فی النفوس الساذجة، و بناؤه علی عدم اطلاعهم لوجود عالم آخر بین العالمین و نشأة بین النشأتین و ذهولهم عن انّ سعادة المتوسطین- و هم اکثر الناس- لیست بمشاهدة العقلیات الصرفة و ان التجرد عن هذه الدنیا، و القوی المدرکة لها لا یستلزم التجرد عن البدن الاخروی و قواه و آلاته. ثم لیت شعری ای لذة و سعادة فی ادراک العمومات الاولیة مثل «الکل اعظم من الجزء» و «النفی و الاثبات لا یجتمعان»، بل السعادة ان کانت عقلیة ففی ادراک الوجودات العقلیة و هویاتها و نیل ذواتها لا ادراک مفهوماتها الکلیة و ماهیاتها الذهنیة، و ان کانت بدنیة فبمشاهدة

---

[550] (1)- الف: فیلسوف.
[551] (2)- م: لمنعها. الف: یمنعا.
[552] (3)- فی- ظ.
[553] (4)- م:+ لها.

الحسيات و مشتهيات[٥٥٤] لا بتصور مفهومها فى العقل فقط، و كذا سعادة كل قوة بادراک وجود يناسبها. فسعادة النفوس الساذجة بحسب ما تلائم جواهر نفوسها و تناسب وجودها، و الوجود العينى سيصحب للخير العينى.

المبحث الثانى: فى نفوس العوام و غيرها. انّ النفوس العامية الضعيفة لم يكن تكتسب شوقا الى الكمال العلمى و لا متدنّسا بالاخلاق الذميمة و ملكة الصفات الحيوانية، و كذا من يجرى مجراها من نفوس النسوان و المجانين و ضعفاء العقول، فلهم سعادة كسعادة الاطفال او اقوى منها، فالقول فيها كالقول فى نفوس الاطفال من انّ لهم سعادة تليق بقواها الموجودة فيهم، و لذلک قيل: «اكثر اهل الجنة البله».

المبحث الثالث: فى الجاحدين للحق. و امّا النفوس التى كانت عارفة بشأن العقائد مشتاقة الى نيل الكمالات التى تكون للعلماء و معتقدة منها عقائد وهمية فاسدة و ظنونا غير صحيحة، او صحيحة لكن حصولها على جهة التخمين و الجزاف غير مستفيدة اياها على طريقة البرهان و لا سالكة فيها مسلک العرفان، فاذا فارقت البدن و تطلب الاوهام و الظنون و بقيت مجردة عن الكمال مكتسبة شوقا إليه [الف- 13] و قد زالت العوائق الملهية و الشواغل المنسية عادت الى الشوق الطبيعى

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 154

لكمالها، لانّها كانت عرفت انيّته و انّى لها به و قد انفسخت العقائد الوهمية و لا سبيل الى طلب الكمال لاضمحلال الآلات و القوى الفكرية؟ فهى ابدا متشوقة الى الكمال و غير نائلة له[٥٥٥] فى حال، فهى مريضة القلب، سقيمة الذات، مئوفة[٥٥٦] فى جوهرها صمّا عميا فى سمعها و بصرها، لا قرار لها، و لا راحة ابدا الآبدين و دهر الداهرين الّا ما شاء اللّه، مشتاقة الى حالتها الاولى و العود الى الدنيا لطلب سعادة الآخرة و المنزلة العليا كما حكى اللّه تعالى عنهم بقوله: رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّى أَعْمَلُ صالِحاً فِيما تَرَكْتُ، كَلَّا[٥٥٧]. نعوذ باللّه من هذه الحالة.

المبحث الرابع: فى الفسقة و الفجّار. و اما النفوس الطائعة للقوى البدنية فى افعالها الخبيثة و قد صارت كثيرة الشوق الى الدنيا و شهواتها، عاشقة للجاه و الترفع فيها و الرئاسة على الاقران، فانها اذا فارقت البدن نزعت إليها و الى استعمال القوى التى بها كانت تنال الشهوة و الرئاسة و الاخلاد الى الارض، و انّى يكون لها، و قد بطلت القوى و الآلات و حيل بينها و بين الشهوات؟ كقوله[٥٥٨] تعالى: وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ما يَشْتَهُونَ[٥٥٩]، فهى ذلک[٥٦٠] حليفة غصة و

---

554 (1)- فى النسخ: مشتبهات.
555 (1)- الف: منه.
556 (2)- أى فاسدة؛ من الآفة. و في م: ماوثة.
557 (3)- المؤمنون، 99- 100.
558 (4)- لقوله- ظ.
559 (5)- سبأ، 54.
560 (6)- كذا.

عذاب أليم، و رفيقة فجيعة و محنة و غمّ، الّا انّ هذا الخطب اهون من عذاب الجهل المضاد للعلم، لانّ العادات قابلة للزوال بخلاف العقائد الراسخة، وَ مَنْ كانَ فِی هذِهِ أَعْمی فَهُوَ فِی الْآخِرَةِ أَعْمی وَ أَضَلُّ سَبِیلًا[٥٦١].

و نسبة هذه الشقاوة الى تلك الشقاوة كنسبة السعادة التى بإزائها الى السعادة العلمية. فالجاهل بحقائق الدين الجاحد للحق، له الشقاوة العظمى و النار الكبرى و عذاب الاحتجاب و الاحتراق بألم نار الفراق، نارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِی تَطَّلِعُ عَلَی الْأَفْئِدَةِ[٥٦٢].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 155

و الفاسق الحريص الشهوات عذابه دون العذاب الاكبر. و كيفية شقاوة هؤلاء يعلم بما يقابله[٥٦٣] من سعادة المتوسطين.

المبحث الخامس [ب- 13]: فى نفوس المتوسطين و هم الكاملون فى العمل دون العلم او المتوسطون فيهما جميعا. فامّا الكاملون فى العمل كالزهّاد و العبّاد فهم اصحاب اليمين، و سعادتهم دون سعادة العلماء البالغين، ذوى[٥٦٤] ملكات شريفة و هم:

السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أُولئِکَ الْمُقَرَّبُونَ[٥٦٥]. و قد يخالط لذّات المتوسطين شوب من لذّات المقربين بقدر تفطّنهم بالعلوم الحقيقية، كما اشير إليه حيث قال اللّه تعالى فى شراب الابرار: انّه من رحيق، وَ مِزاجُهُ مِنْ تَسْنِیمٍ، عَیْناً یَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ[٥٦٦]، و اولئک من اهل العروج الى مشاهدة الحق الاول. و امّا الابرار فيتلذّذون بصور سيأتى ذكرها.

و امّا اهل التوسط فى العلم و العمل جميعا، فيستفاد احوالهم من احوال ذوى الاطراف، فلهم مقامات بحسب العلم و العمل، و لهم بحسب زلالتهم[٥٦٧] توقف فى المواقف او انتظار فى الحساب و السؤال حتى يلحقوا الى سعادة احد الفريقين.

و اما كيفية سعادة اهل اليمين، فالحكماء عن آخرهم لم يتيسّر لهم الاطلاع على احوال سعداء[٥٦٨] الذين لم ينقطع لهم التعلق بجرم من الاجرام، و كذا الاشقياء الذين كانوا بإزائهم، فطائفة منهم اضطروا الى القول بانّ نفوس البله و الصلحاء و الزهاد يتعلق فى الهواء بجرم مركب من بخار و دخان يكون موضوعا لتخيّلاتهم لتحصل لهم سعادة وهمية، و كذلک لبعض الاشقياء تكون فيه شقاوة وهمية.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 156

---

561 (7)- الاسراء، 72.
562 (8)- الهمزة، 6- 7.
563 (1)- م: لا يقابله.
564 (6)- فى النسخ: دون.
565 (2)- الواقعة، 11.
566 (3)- المطفّفين، 27- 28.
567 (4)- كذا، و في الف: ذلالتهم، و الظاهر ان الصواب: زلّاتهم.
568 (5)- السعداء- ظ

و طائفهٔ اخرى زيّفوا هذا القول بان ما هو منه فى الهواء لا يبقى فيه اعتدال يقبل به نفسا لتحرک الهواء السحابى بأدنى سبب و ما هو منه قريبا من كرهٔ الاثير فتحيله بسرعهٔ الى جوهرها. و ان كان دونه فى الهواء فامّا ان يتخلخل[٥٦٩] بحرّ او يتكاثف ببرد، فينزل[٥٧٠] و ليس فيه جرم محيط يغلب عليه اليبس ليحفظ عن التبدد و يصدّ غيره من الامتزاج معه، و يتعيّن فيه ما هو محل التخيّل متشكلا كجوهر الدماغ، اذ لا بد من جوهر ذى يبوسهٔ للحفظ، و رطوبهٔ للقبول. و صوّبوا القول بكون جرم من الاجرام السماويهٔ موضوعا لتخيّلات طوائف من السعداء و الاشقياء، لانهم [الف- **14**] لم يتصور لهم العالم العقلى، و لم تنقطع علاقتهم عن الاجرام، و هم بعد بالقوهٔ التى احتاجت النفس بها الى علاقهٔ البدن.

و الشيخ الرئيس نقل هذا الرأى من بعض العلماء، و الظاهر انّه ابو نصر الفارابى، و وصفه بانّه قول من لا يجازف فى الكلام، و استحسنه؛ و كذا صاحب «التلويحات» صوّب هذا الرأى فى غير الاشقياء، و امّا الاشقياء فليس لهم عنده قوهٔ الارتقاء الى عالم السماء ذوات نفوس نورانيهٔ و اجسام شريفهٔ، و القوهٔ تحوجهم الى التخيل الجرمى. فذكر انّه ليس بممتنع ان يكون تخت فلک القمر و فوق كرهٔ النار جرم كرىّ غير منخرق هو نوع بنفسه و يكون برزخا بين العالم الاثيرى و العنصرى موضوعا لتخيلاتهم، فيتخيّلون من اعمالهم السيئهٔ مثلا خياليهٔ من نيران، و حيّات تلسع، و عقارب تلدغ،[٥٧١] و زقّوم يشرب، و غير ذلک. و قال تأكيدا لهذا الرأى: «انّى[٥٧٢] لست اشک[٥٧٣] لما اشتغلت[٥٧٤] به من الرياضات انّ الجهال و الفجرهٔ لو تجردوا عن قوهٔ جرميهٔ مذكرهٔ لاحوالهم، مستتبعهٔ لملكاتهم و جهالاتهم، مخصصهٔ لتصوراتهم[٥٧٥] نحوا[٥٧٦] الى[٥٧٧] الروح الاكبر»[٥٧٨] انتهى.

و انّى لأتعجب من هؤلاء الافاضل المشهورين بالحكمهٔ و المعرفهٔ كيف تحيّروا و اضطربوا فى امر المعاد حتى رضيت انفسهم هذا القول السخيف، اذ لا يخفى على

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 157

الرجل المتدرب فى الصنائع الحكميهٔ ان كون جسم سماوى او عنصرى موضوعا لتخيّل نفس انسانيهٔ او مرآهٔ لمشاهدتها صور الاشياء لا يستتمّ الّا بان تكون لها معه علاقهٔ ذاتيهٔ او وضعيهٔ[٥٧٩] بتوسط ما هو لها معه تلک العلاقهٔ الذاتيهٔ، و العلاقهٔ الذاتيهٔ التى[٥٨٠] تتصور لجوهر نفسانى صورى مع جرم تام الصورهٔ الكماليهٔ غير عنصرى لا يمكن ان

---

569 (1)- فى النسخ: يتحلّل
570 (2)- م: فنزل
571 (3)- فى النسخ: تلذع
572 (4)-« اسفار»:- انّى.
573 (5)- فى النسخ: انبئك.
574 (6)- فى النسخ: استعملت.
575 (7)- الف:- لتصوراتهم.
576 (8)- فى« الاسفار»: نجوا.
577 (9)- الف: من.
578 (10)- قارن:« الاسفار» ج 9/ 41.
579 (1)- م: وصفيه
580 (2)- م: انّى.

يتصرف فيه متصرف بالتحريک و التصوير الّا صورته الحاصلة لها[581] بالابداع لا من جهة الهيئة و الاستعداد، و ایّ جسم موضوعا لتخيّل نفس من النفوس فلا بدّ و ان يكون بسببه يخرج كمالات تلک النفس من القوّة الى الفعل فى الحركات المناسبة للتخيلات، و الفلک لا يتحرک الّا حركة واحدة متشابهة وضعية حسب حركاته النفسانية [ب- 14] من جهة مدبر نفسانى متشبه فى تحريكاته بجوهر[582] عقلى كامل بالفعل و الّا لم يكن لتعلّقها به فائدة، و ذلک بان تتصرف النفس فى مادته و يحركها و يخرجها من القوة الى الفعل[583].

و بالجملة لا بد من ان يكون ذلک الجسم فى تصرف النفس بوجه من الوجوه، و اقلّه كما يكون للمرايا التى لها علاقة وضعية بالنسبة الى المادة البدنية الموضوعة لا فاعيل النفس و انفعالاتها؛ فانک اذا اردت ان ترى صورة فى مرآة فلا بد حينئذ ان تكون لتلک المرآة علاقة وضعية مع عينک التى هى أيضا مرآة فى تصرف نفسک بعلاقة[584] طبيعة. و ليس الجرم الفلكى و ما يجرى مجراه بالقياس الى النفس المجردة كاحدى هاتين المرآتين، لانّ السماويات عندهم ليست مطيعة الّا لمباديها الاولى و هى ملائكة السماويات بامر ربّها، و لا قابلة للتأثيرات الغريبة القسرية، و ليست لهذه النفوس المفارقة عن هذه الابدان ابدان اخرى على زعمهم حتى تكون لا بدانها بالنسبة الى تلک العلويات علاقة وضعية لتكون هى لها المرآة[585] الخارجية حتى تشاهد ما فيها من الاشباح الخيالية.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 158

ثم على تجويز كونها مرائى فرضا فانّما يكون المثل المرتسمة فيها هى تخيّلات الافلاک و ما فى حكمها لا تخيّلات هذه النفوس المفارقة عن الابدان، لانّ تخيّلاتها غير تخيّلات هذه، فكيف يحكمون بانّ تلک الصور مما يتلذذ به السعداء او يتعذّب به الاشقياء.

ثم ان من المعلوم المقرر كما اومأنا إليه انّ علاقة الجوهر الروحانى بجرم لا تكون الّا لنسبة طبيعية بينهما، فأيّة[586] نسبة حدثت بينهما[587] بالموت اوجبت اختصاصه و انجذابه من عالمه إليه دون غيره[588] من الاجرام، بل الى حيّزه دون سائر الاحياز من نوع ذلک الجرم.

ثم انّ الاشقياء لا يتعذبون على ما اعترفوا به الّا بالصور المؤلمة التى[589] هى هيئاتهم الردية و تخيّلاتهم المردية و عقائدهم الباطلة الحاصلة من اوهامهم الخبيثة الفاسدة دون الصورة النقية المطابقة لما هو الواقع فى نفس الامر، و ذلک

---

581 (3)- له- ذا
582 (4)- الف: كجوهر
583 (5)- م:- و الّا لم يكن ... الفعل.
584 (6)- الف: لعلاقة.
585 (7)- فى النسخ: لمرآة.
586 (1)- الف: فانّه، م: انّ.
587 (2)- م: منها.
588 (3)- الف: غيرها.
589 (4)- م:- التى.

لان الكائن فى القابل الّذى فى غاية الخلوص كالاجرام العالية من الفاعل الّذى فى غاية الشرف و البهاء كالمبادى العقلية لا يكون من العلوم الّا امورا مطابقة لما هى عليه الامر فى نفسه، فلا يستتمّ ما قالوه و لا يستقيم ما تصوروه من كون جرم فلكى مما يتعذب به الاشقياء [و] كما لم يجز ذلک فى الجرم الفلكى، فكذلک لا تصح فى جرم ابداعى[590] غير منخرق منحصر نوعه فى شخصه[591]، لانّه كما تصوروه لا بدّ ان تكون له طبيعة خامسة- كالافلاک- ممتنع[592] عليه الحركة المستقيمة، فيكون حكمه حكمها فى دوام استدارة الحركات و اخراج الاوضاع و الكمالات من القوة الى الفعل على رأيهم سواء سمّى باسم الفلک أم لا، و لعلّ عدد نفوس الاشقياء غير متناه فكيف يكون جرم دخانى متناه [الف- 15] موضوعا لتصرفاتها و تصوراتها الادراكية الغير المتناهية، اذ لا امكن[593] من ان يكون فيه بإزاء كل تعلق من نفس به او لحصول صورة

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 159

فيه قوة و استعداد خاص مخالف لاستعداد حصول نفس او صورة اخرى بالفعل، فيلزم ان يكون فى جرم واحد استعدادات غير متناهية مجتمعة، و ذلک معلوم الفساد. و هذا ما ادّت إليه[594] افكار الحكماء، و ليس المخلص منه الّا بالتشبث باذيال الأنبياء، كما قيل:

فكر بهبود خود اى دل ز در ديگر كن درد عاشق نشود به بمداواى حكيم

تخلص قدسى

فالحق ان الصور التى يستلذّها السعداء و التى يشقى بها الاشقياء ليست هى تصورات الافلاک و ما فى حكمها، بل هى مما اعدّت لهما فى دار اخرى و صقع آخر كما وعدها الشريعة الالهية، و لهم ابدان اخروية متناسبة[595] لنفوسهم بهيئاتها و اخلاقها، و انّما تضاهى[596] تلک الابدان و الصور نفوس هاتين الطائفتين بضرب من الفعل و التأثير، كما انّ المرائى مظاهر الصور التى يقع فيها بضرب من القبول للاثر، و لا منافاة بين صدور الفعل عن قوة بجهة و انفعالها عنه[597] بجهة اخرى، كما انّ الصحة و المرض فى هذه الدار ينشئان من النفس فى البدن، كما هو التحقيق بواسطة سبق

---

590 (5)- م: ابدا عن.
591 (6)- م: تشخصه.
592 (7)- الف: يمتنع.
593 (8)- كذا، و الظاهر: لا يمكن.
594 (1)- الف: ادّت به.
595 (2)- الف: مناسبة.
596 (3)- يمكن أن يقرأ« يظاهر».
597 (4)- م: فيه.

حركات و افعال تغيّر[598] المزاج، ثم تنفعل النفس منهما و يكون من احدهما فى راحة و من الاخرى فى تعب و مشقة، و ذلک لكونها ذات جهتين قوة و فعل، و كمال و نقص، يفعل بإحداهما و ينفعل بالاخرى.

و هكذا يكون حالها فى الآخرة بحسب سابقة فعل الطاعات و الحسنات او اقتراف المعاصى و السيئات المؤديتين الى الصور الحسنة و القبيحة عند تجسّم الاعمال و تصور الاعمال، فيتنعّم[599] بها او يتعذب منها. و هاتان الجهتان لم تزالا موجودتين فى النفس ما لم تصر عقلا بسيطا صرفا يكون علّاما و فعّالا بجهة واحدة

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 160

لما ثبت ان «عنه» و «فيه» فى البسيط المحض شىء واحد.

فقد لاح من هذا ان جميع ما يلحق النفس فى الدار الآخرة صور اعمالها و افعالها، و ظهر بطلان قول هؤلاء المتشبّثين باذيال افكار الفلاسفة، الواقفين عن الارتقاء الى ذروة قدس الملّة المصطفوية و اوج عرفان الحكمة المحمدية- على الصادع بها و آله ازكى الصلوات الابدية، و اطيب التقديسات السرمدية-. و هذا الّذى اومأنا إليه هاهنا لمعة يسيرة مما آنست به من جانب الطور الايمن نار[600] قدما[601] خرجت النفس مهاجرة إليه من بيت اهلها اطوارا. و تمامها تطلب بالمراجعة الى الاصل، و اللّه يهدى الى الحق، و بيده مقاليد الوصل و الفصل، و السلام على من اتبع الهدى، و نهى النفس عن الهوى[602].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 161

4- اجوبة المسائل النّصيريّة

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 163

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لمنوّر النفوس بانوار العلم و الايمان، و هادى الخلائق بارسال الرسول و انزال القرآن، و صلّى اللّه على نبيّه سيد الانس و الجان، و آله و اولاده المطهرين عن ارجاس الجاهلية و الطغيان، المقدسين عن ادناس الطبيعة و العصيان.

و بعد، فان الحكيم الفاضل و الاستاد الواصل الكامل فى تتبّع الكمالات البشرية، و الفائق فى استخراج العلوم الالهية و الطبيعية و استنباط الاصول التعليمية و الخلقية، نصير الملّة و الدين محمد الطوسى- نور اللّه عقله الشريف بالفيض

---

598 (5)- م: لغير.
599 (6)- فى النسخ: فينتقم.
600 (1)- اقتباس من سورة القصص، 29.
601 (2)- نارا منذ ما- ظ.
602 (3)- اقتباس من سورة النازعات، 40.

[القدوسى][603]- قد بعث رسالة الى بعض معاصريه و هو الفاضل النحرير و العالم البصير شمس الدين الخسروشاهى، و سأل عنه ثلاث مسائل معضلة، و طلب عنه الكشف عن وجوه اعضالها و الحل لعقد اشكالها؛ فلم يأت ذلک المعاصر بجواب. و نحن نريد بعون اللّه و تأييده ان نتفصّى عن تلک المضائق المعضلة الدقيقة، و نأتى بجواب شاف و كاف عن هاتيک المسائل المشكلة العميقة، و أنّى لمثلى مع قصور الخلقة و عجز القوة و ضعف البشرية الخروج من هذه العهدة- كان الفضل بيد اللّه، و القدرة من عنده، و الحكمة من فيضه، و الحكم[604] من لديه وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِى

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 164

ضَلالٍ مُبِينٍ[605]- فلنذكر الرسالة بألفاظه[606] الشريفة، و عباراته اللطيفة؛ ثم نردف لها بالجواب مستمدا من فضل العليم الوهاب.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 165

الرسالة

لمّا كانت الكتابة وسيلة الى تواصل[607] من دانت افئدتهم و تفاصلت امكنتهم[608]، و السؤال ذريعة الى استفادة الخبر[609] لمن كان حرصه عليه شديدا ممن كان باعه[610] إليه مديدا، رأى الخادم الداعى محمّد الطوسى التوسل بهما الى جناب العالى الفاضل المحقق المدقق، شمس الملة و الدين، برهان الاسلام و المسلمين، مشير الملوک و السلاطين، قدوة العلماء المتأخرين، سلطان الحكماء المحققين- ادام اللّه ميامن ايّامه، و سهّل سبيل مرامه، و اغدق عليه صوب انعامه[611]، و وفّق فى افتتاح كل امره و اختتامه، سيّما لادراک مبتغاه، و وصلة الى ما يتمنّاه؛ فهذا مبلغ التحية و الخدمة و الدعاء بدوام العز و مزيد النعمة- ثم جعل مفتاح المباسطة[612] مسائل علمية و مصباح المفارقة[613] مباحث حكمية للشيخ[614]- حرس اللّه علوّه، و قرن بالسعادة عشيّه و غدوّه- بافاضة ما لديه فيها، و ينعم بافادة ما يقرّ رأيه[615] عليه منها، فان من حق العلم ان لا يحرم طلّابه، و من كرامة الفضل ان يتفضل به اربابه؛ و رأيه الشريف اعلى و بالإضافة فيما يحاوله أولى. و الأسئلة هذه:

---

603 (1)- الزيادة منا.
604 (2)- م: الحلم.
605 (1)- آل عمران، 164.
606 (2)- كذا.
607 (1)- تراسل- ظ.
608 (2)- و يمكن ان يقرأ في جميع النسخ« ألسنتهم» و لكن المتن اصحّ.
609 (3)- للخير- ظ.
610 (4)- الباع: اليد.
611 (5)- فى اكثر النسخ: المذق عليه صوت انعامه.
612 (6)- فى النسخ: للباسطة، الفارقة.
613 (9)- فى النسخ: للباسطة، الفارقة.
614 (7)- ليسمح- ظ.
615 (8)- فى النسخ: يقرر انه.

الاول:

لمّا امتنع وجود الحركة من غير ان يكون على حد معين من السرعة و البطء،

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 166

وجب ان يكون للسرعة و البطء مدخل فى وجود الحركات الشخصية من حيث هى شخصية؛ و السرعة و البطء غير متحصلى الماهية الّا بالزمان، فاذن للزمان مدخل فى علية الحركات الشخصية، فكيف يمكن ان تجعل حركة معينة علة لوجود الزمان؟

و لا يمكن ان يقال: الحركة من حيث هى حركة علة للزمان، و من حيث هى حركة ما متشخصة؛ كما ان الصورة من حيث هى الصورة سابقة على الهيولى؛ و من حيث هى صورة ما متشخصة بها؛ لأن الحركة ليست من حيث هى حركة علة للزمان و الّا لكان لجميع الحركات مدخل فى عليته، انما هى علة للزمان من حيث هى حركة خاصة متعينة فى الخارج. فما وجه حل هذا الاشكال؟

الثانى:

ما بال القائلين بأن ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود؟ حكموا بحدوث النفس الانسانية، و امتنعوا عن تجويز فنائها! فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلّا جعلوه حامل امكان عدمها أيضا؟ و ان جعلوها لأجل تجردها عن ما يحلّ فيه عادم حامل لامكان العدم كيلا- يجوز عدمها بعد الوجود، فهلّا جعلوها لأجل ذلک بعينه عادم حامل لامكان الوجود، فيمتنع وجودها بعد العدم فى الاصل؟ و كيف ساغ لهم ان جعلوا جسما ماديا حاملا لامكان جوهر مفارق مباين الذات ايّاه؟ فان جعلوها من حيث كونها مبدأ الصورة النوعية لذلک الجسم ذات حامل لامكان الوجود، فهلّا جعلوها من تلک الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم. بالجملة ما الفرق بين الامرين فى تساوى النسبتين؟

(1)- ط: الوجوب.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 167

الثالث:

ان كان سبب صدور الكثير عن العلة الواحدة كثرة فى ذات المعلول الاول كالوجوب و الامكان و التعقل على ما فعل، فمن اين جاءت تلک الكثرة؟ ان صدرت عن العلة فلا يخلو اما ان صدرت معا او على ترتيب. فان صدرت معا، لم يكن سبب صدور الكثرة عن العلة الاول كثرة فى ذات المعلول الاول؛ و ان صدرت على ترتيب، لم يكن المعلول

الاول معلولا أولا. و ان لم يصدر عن العلة الاولى فمن الجائز ان يحصل كثرة من غير استناد الى العلة الاولى.[٦١٦] و كلها محال.

فما وجه التفصّى عن هذه المضائق؟ و المتوقع من كرمه العميم و لطفه الجسيم ان يعذر الخادم الداعى على هذا التجاسر، فيستخدمه فيما يستأهله، فانه ممتثل لما يأمره، و اللّه تعالى يمدّ فى الأيّام العالية و يقرّبها بنعمه المتوالية، انه على كل شيء قدير، و باجابة الدعاء جدير. و السّلام.

اقول، و من اللّه العصمة و التوفيق، و بيده زمام الالهام فى التحقيق:

[الجواب 1]

اما الجواب عن المسألة الاولى[٦١٧] فهو بتمهيد:

ان العارض على ضربين: عارض الوجود و عارض الماهية. اما عارض الوجود فكالسواد و الحركة و غيرهما من عوارض الجسم و غيره سواء كانت مفارقة او لازمة الوجود. و اما عارض الماهية فكطبيعة الفصل لطبيعة الجنس المتقوم بها فى الوجود دون الماهية، فان ماهية الجنس لا يحتاج الى الفصل بحسب المعنى و المفهوم، فيكون كالعرض اللاحق لها، مع انه لا يوجد الّا بأحد الفصول المحصّلة ايّاها

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 168

فى الكون، المقومة لها فى التحقق؛ و كالمشخصات، فان نسبة الشخص الى طبيعة النوع و الماهية كنسبة الفصل الى طبيعة الجنس، و ماهيته فى ذاته متحد فى الوجود مع الماهية، و عند التحليل عارض للماهية مقوم لتحصّلها؛ و من هذا القبيل عروض الوجود للممكن، فان وجود كل موجود ممكن من عوارض ماهيته الكلية لا من عوارض هويته الشخصية، و عارض الماهية أيضا كعارض الوجود، و قد يكون لازما كلوازم الماهيات، و قد يكون مفارقا كالفصل للجنس و المشخص للنوع.

اذا تقرر هذا، فنقول:[٦١٨] عروض[٦١٩] الزمان المعيّن للحركة المعيّنة التى يتقدّر[٦٢٠] بها ليس من قبيل عروض عارض الوجود لمعروضه، بل من قبيل عارض الماهية لتلك الماهية. فالحركة الخاصة يتقوم بالزمان المعين فى الوجود، و لكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هى حركة، فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود، و هى كالعلة

---

616 (1)- فى النسخ: الاول.
617 (2)- قارن:« الاسفار» ج 3/ 199.
618 (6)- قارن« الاسفار» ج 3/ 179.
619 (1)- م: عرض.
620 (2)- فى الاصل: يقتدر.

القابلة له[٦٢١] بحسب الماهية. هذا كله فى ظرف التحليل العقلى، و اما فى الخارج كلاهما شيء واحد ذاتا و وجودا، لا علية و لا معلولية بينهما، و لا عارض و لا معروض اصلا.

[الجواب 2]

و اما الجواب عن المسألة الثانية، فنقول: ان البدن الانسانى استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبّرة متصرفة[٦٢٢] فيه تصرفا تحفظ بها شخصه و نوعه، فوجب صدورها عن الواجب الفيّاض، لكن وجود صورة يكون مصدرا للتدبيرات البشرية و الافاعيل الانسية الحافظة لهذا النوع[٦٢٣] لا يمكن الّا بقوة روحانية ذات ادراک و عقل و فكر و تمييز، فلا محالة يفيض من المبدأ الفياض

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 169

الّذى لا بخل و لا منع و لا تقتير[٦٢٤] فيه جوهر النفس و حقيقتها. فاذن وجود البدن بامكانه الاستعدادى ما استدعى الّا صورة مقارنة له، متصرفة فيه بما هى صورته مقارنة، و وجود المبدأ الفياض اقتضى صورة متصرفة ذات حقيقة مفارقة او ذات مبدأ مفارق؛ و كما ان الشيء الواحد يجوز ان يكون جوهرا من جهة، و عرضا من جهة اخرى كماهية الجواهر الموجودة فى الذهن، لما تحقق ان صورتها العقلية جوهر بحسب الماهية، عرض بحسب الوجود الذهنى العقلى، بل كيف و كذا يجوز ان يكون شيء واحد مجعولا من جهة، و غير مجعول من جهة اخرى، كالوجود و الماهية[٦٢٥]، فكذلک يجوز ان يكون شيء واحد كالنفس مجردا من حيث كونه ذاتا عقلية، و ماديا من حيث كونه متصرفا فى البدن. فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات و الماهية، و مادية من حيث الفعل، فهى من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه، زائلة بزواله. و اما من حيث حقيقتها او مبدئها فغير مسبوقة باستعداد البدن الّا بالعرض، و لا فاسدة بفساده[٦٢٦] و لا يلحقها شيء من مثالب الماديات الّا بالعرض. فتدبّر.

هذا ما سنح لنا فى سالف الزمان على طريقة اهل النظر. و اما الّذى نراه الآن[٦٢٧] فى تحقيق الحال و رفع الاعضال، فهو ان للنفس الانسانية مقامات و نشئات ذاتيه، بعضها فى عالم الامر و التدبير، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى[٦٢٨]، و بعضها فى عالم الخلق و التصوير، وَ لَقَدْ خَلَقْناكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ، ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ.[٦٢٩] فالحدوث و التجدد انما يطرءان لبعض نشئاتها. فنقول: لمّا كانت للنفس ترقيات و تحولات من نشأة اولى الى نشأة ثانية و الى ما بعدها؛ فاذا ترقّت و

---

621 (3)- م:- له.
622 (4)- ط: متفرقة.
623 (5)- ط: المزاج الاعتدالى.
624 (1)- ط: لا تعير، لا الفتور.
625 (2)- ط: كوجود الماهية، خ:+ لشيء واحد.
626 (3)- خ: تفسده.
627 (6) قارن:« الاسفار» ج 8/ 390. و« تعليقة إلهيات الشفاء»، ص 170.
628 (4)- الاسراء، 85.
629 (5)- الاعراف، 11.

تحوّلت من عالم الخلق الى عالم الامر يصير وجوده وجودا عقليا إلهيا لا تحتاج حينئذ الى البدن و احواله و استعداده. فزوال استعداد البدن ايّاها لا يضرّها دواما و بقاء، اذ ليس وجودها الحدوثى هو وجودها البقائى، لأنّ ذلک مادى و هذا مفارق عن المادة فليس حال النفس فى اوّل حدوثها

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 170

كحالها عند الاستكمال و مصيرها الى العقل الفعال، فهى بالحقيقة جسمانية الحدوث و روحانية البقاء. و مثالها كمثال الطفل و حاجته الى الرحم أولا، و استغنائه عنه اخيرا، و كمثال الصيد و الحاجة[٦٣٠] فى اصطياده الى الشبكة أولا، و الاستغناء فى بقائه عنها اخيرا. ففساد الرحم و الشبكة لا تنافى بقاء المولود و الصيد و لا يضره.

ثم اعلم ان العلة المعدّة عند التحقيق علة بالعرض، و ليست علّيتها كعلّية العلل الموجبة حتى يقتضى زوالها زوال المعلول. و ما ذكروه من قولهم: «كل ما لا حامل لامكان وجوده و عدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد الوجود»[٦٣١] لا يستلزم القول بان ما لا حامل لامكان وجوده و عدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم، او يعدم بعد الوجود؛ اذ ربما يكون وجوده السابق من غير حامل كافيا فى رجحان وجوده اللاحق على عدمه، فلا يحتاج فى وجوده البقائى الى فاعل و حامل لامكانه، [و] من نظر، و امعن[٦٣٢] فى مراتب الاكوان الخلقية الانسانية قبل حدوث النفس وجد أنّ مادة النطفية، اى حامل امكان الصورة الجمادية النطفية بعد ان تصورت بصورتها و استكملت بها زال عنها ذلک الامكان؛ و لم تزل عنها تلک الصورة، بل صارت اقوى و اكمل مما كانت أولا، حيث صارت صورة نباتية بحسب امكانها الاستعدادى النباتى، و صورة النبات لا تقصر عن فعل الجماد أيضا.

و كذا الحال فى صيرورتها صورة حيوانية لما حقق فى موضعه ان هذه الاستكمالات المترادفة و الانقلابات ليس الّا ضربا من الاشتداد الجوهرى، لا بان تفسد صورة و تحدث صورة اخرى مباينة للأولى، كيف؟ و الحكماء اثبتوا للطبائع حركة جبلية الى غايات ذاتية، و لكل ناقص شوقا غريزيا الى كماله. و كل ناقص اذا وصل الى كماله اتحد به و صار وجوده وجودا آخر. و هذه الحركة الجبلية فى هذا النوع الانسانى الى جانب القدس معاين[٦٣٣] مشهود لصاحب البصيرة. فاذا ترقّت[٦٣٤] النفس

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 171

الانسانى فى استكمالها و توجهاتها الى مقام العقل و اتحدت بالعقل الفعّال بعد ان كانت عقلا منفعلا اخلعت عن المادة و الحدثان، و تجرّدت عن القوة و الامكان، و صارت باقية ببقاء اللّه من غير تغيّر و فقدان.

---

630 (1)- خ: فى الحاجة.

631 (5) كذا في النسخ، و الصحيح هو:« كل ما لا حامل لامكان و جزوه و عدمه فانّه لا يمكن أن يوجد بعد العدم، أو يعدم بعد الوجود» لا يستلزم القول بأنّ ما لا حامل لامكان وجوده و عدمه فانّه لا يمكن أن يوجد بعد الوجود، اذ ربّما ... أيضا قارن نفس السؤال ص 166.

632 (2)- فى النسخ: امكن.

633 (3)-« فى الاسفار»: معلوم مشاهد.

634 (4)- تلقّت- خ ل

و بالجملة تحقيق هذا المبحث و نتيجته انما يتيسر لمن علم كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعّال و مصيرها الى المبدأ المتعال، و كلّ ميسّر لما خلق له.[٦٣٥]

[الجواب 3]

و اما الجواب عن المسألة الثالثة، فتبيين الحق فيه يحتاج الى مقدمتين:

الاولى: ان كل ممكن فى الخارج زوج تركيبى كما اورده الشيخ[٦٣٦] فى إلهيات الشفاء من قوله: «و الّذى يجب وجوده لغيره دائما فهو أيضا غير بسيطة الحقيقة؛ لأن الّذى لا باعتبار ذاته فانه غير الّذى له من غيره، و هو حاصل الهوية منهما جميعا فى الوجود، فلذلك لا شىء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما[٦٣٧] بالقوة و الامكان[٦٣٨] باعتبار ذاته[٦٣٩]» هو ماهية الكلّية، و الّذى له من غيره هو وجوده و تحصّله الشخصى؛ فهويته منظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من المادة و الصورة، و لهذا اسند القوة و الامكان الى الماهية استنادهما الى المادة؛ و اسند الفعلية و الوجوب الى الوجود استنادهما الى الصورة و ان كان بين هذا التركيب و تركيب الجسم من المادة و الصورة فروق مذكورة فى مواضعها[٦٤٠].

الثانية: ان الصادر من الجاعل و ما هو المجعول بالذات و الحقيقة من هاتين الامرين- اعنى الماهية و الوجود- هو الوجود لا الماهية؛ لان الماهية هى التى له من نفسه، و الوجود هو الّذى من غيره، و الصادر ما يكون من غيره لا ما يكون من

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 172

ذاته. و نحن قد أثبتنا هذه الدعوى ببراهين كثيرة قطعية فى كتبنا و تعاليقنا و رسائلنا مما[٦٤١] لا مزيد عليه[٦٤٢].

و لقد احسن بعض محققى العرفاء من فضلاء فارس حيث قال: «ان كل معلول فهو مركب فى طبيعته من جهتين: جهة يشابه الفاعل و يحاكيه، و جهة بها يباينه و ينافيه، اذ لو كان بكله من نحو الفاعل[٦٤٣] كان نفس الفاعل لا صادرا منه، فكان نورا محضا، و لو كان بكلّه من نحو متباين الفاعل استحال أيضا ان يكون صادرا منه فائضا من عنده، لأن نقيض الشىء لا يكون صادرا عنه، فكان ظلمة محضة. و الجهة النورانية تسمّى وجودا، و الجهة الظلمانية هى المسمّاة ماهية. فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية و يباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة.

---

635 (1)-« المسند» لاحمد ج 1، ص 83.
636 (2)- م: الشارح.
637 (3)- م: ملالة ما.
638 (6) مخ: يعرى عن ماله بالقوة و الامكان، فالذى له باعتبار ذاته.
639 (4)-« الشفاء» قسم الالهيات، ط مصر، ص 47. و فيه: باعتبار نفسه.
640 (5)- م: موضعها.
641 (1)- بما- ظ
642 (2)- راجع: رسالة« اصالة جعل الوجود» و« المشاعر» ص 37 و« الاسفار» ج 1، ص 263.
643 (4) متشابه الفاعل- ظ.

فكما ان الجهة الظلمانية فى الظل ليست فائضة من النور، لانها يضاد النور و به تقع المباينة بينهما فكيف يكون منه؟ فلذلک الجهة المسمّاة ماهية فى المعلول غير فائضة من العلة، اذ بها تقع المباينة بينهما. فثبت صحة قول من قال: ان الماهية غير مجعولة و لا فائضة من العلة، فان الماهية ليست الّا ما به الشيء هو هو، فيما يمتاز به عن غيره من الفاعل و من كل شيء.» انتهى.

فثبت من احدى هاتين المقدمتين ان الماهية لها تحصّل فى الخارج. هذا بحكم المقدمة الاولى، لأنها جزء الموجود فى الجملة؛ و جزء الموجود فى الجملة موجود فى الجملة. و من ثانيتهما ان الماهية غير صادرة و لا مجعولة، فثبت ان المعلول الاول مشتمل على امرين: احدهما الوجود و هو امر بسيط صادر عن امر بسيط، لكن هذا الواحد البسيط مما يتحقق[٦٤٤] فى مرتبته امران: احدهما نفسه، و الآخر هو الماهية؛

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 173

اذ لا تقدم و لا تأخر لأحدهما على الآخر و الّا لكانت الماهية على اى التقديرين مجعولة، بل الوجود فيما عدا الواجب تعالى مجعول بحسب مرتبة ذاته بذاته، مصداق لحمل الماهية عليه، و يطابق للحكم بها عليه.

فالمعلول من جهة وحدته الوجودى صادر عن العلة الاولى، و من جهة كثرته الواقعة فيه لا بالجعل واسطة لصدور الكثرة الخارجية. فالكثرة سبب الكثرة، و الوحدة سبب الوحدة، الّا ان جهة الوحدة فى العلة اقوى، و لهذا صارت الكثرة العقلية- اى التحليلية- فى المعلول الاول تنشأ[٦٤٥] للكثرة التفصيلية فيما بعده، فصدر بتوسط وجوده من المبدأ الأعلى عقل آخر، و بتوسط ماهية منه فلک. و كما ان الماهية النوعية مشتمل على مفهومى جنس و فصل، فما يوجد من جهتها كالفلک يشتمل على مادة و صورة، و هكذا الكلام فى صدور ثالث المراتب. فبهذا[٦٤٦] الطريق يمكن تصحيح صدور الاشياء عن المبدأ البسيط الأعلى.

اما الّذى ذكروه فى الكتاب من غير هذا الطريق فشيء منها لا يخلو عن قصور و خلل، و لهذا لم يقنع هذا العلامة المحقق نصير الدين محمد الطوسى- نوّر الله عقله الشريف بالفيض القدوسى- بما ذكره من هذا البحث فى شرح مقاصد الاشارات مع انه اجلى مما ذكره غيره بحسب التنقيح و التهذيب. اما الّذى ذكره هناک ملخصا[٦٤٧] فهو قوله: «اذا فرضنا مبدأ اوّل و ليكن «ا» و صدر عنه شيء و ليكن «ب» فهو فى اولى[٦٤٨] مراتب معلولاته. ثم من الجائز ان يصدر عن «ا» بتوسط «ب» شيء و ليكن «ج»؛ و عن «ب» وحده شيء و ليكن «د»، و عن «ب» بالنظر إلى «ا» شيء [آخر]، فصار فى ثانية المراتب ثلاثة اشياء».

ثم ساق الكلام على هذا المنوال حتى ظهر جواز صدور اشياء كثيرة لا تحصى

---

644 (3)- م: يحقق.
645 (1)- منشأ- ظ.
646 (2)- م: فهذا
647 (3)-« شرح الاشارات»: ج 3، ص 244.
648 (4)- م: اذا فرضنا أن يصدر عن مبدأ أول و هو« 1» مثلا شيء و ليكن« ب» و هو أولى.

عددها فی مرتبهٔ واحدهٔ. ثم قال بعد تمهید هذا[649]: «اذا صدر عن المبدأ الاول [شیء کان لذلک الشیء هویهٔ مغایرهٔ للاول بالضرورهٔ، و مفهوم کونه صادرا عن الاول][650] غیر مفهوم کونه ذا هویهٔ [ما]. فاذن هاهنا امران معقولان: احدهما الامر الصادر عن الاول و هو المسمی بالوجود، و الثانی هو الهویهٔ اللازمهٔ لذلک الوجود و هو المسمّی بالماهیهٔ. فهی من حیث الوجود تابعهٔ لذلک الوجود؛ لأن [المبدأ] الاول لو لم یفعل شیئا لم یکن ماهیهٔ اصلا، لکن من حیث الفعل[651] یکون الوجود تابعا لها [لکونه صفهٔ لها] ثم اذا قیست الماهیهٔ وحدها الی ذلک الوجود عقل الامکان، فهو لازم لتلک الماهیهٔ بالقیاس الی وجودها [و اذا قیست لا وحدها بل بالنظر الی المبدأ الاول عقل الوجوب بالغیر، فهو لازم لتلک الماهیهٔ بالقیاس الی وجودها] مع النظر الی المبدأ الاول، [و لذلک جاز اتصاف کل واحدهٔ من الماهیهٔ و الوجود بالامکان و الوجوب]. و أیضا اذا اعتبر کون الوجود الصادر عن المبدأ وحده قائما بذاته لزمه تعقّل ذاته، و اذا اعتبر ذلک له مع الاول لزمه ان یکون عاقلا للاول. فهذه ستّهٔ اشیاء؛ [وجود، و هویهٔ، و امکان، و وجوب، و تعقّل للذات، و تعقّل للمبدإ] واحد منها فی اوّل المراتب و هو الوجود، و ثلاثهٔ فی ثانیتها.» الی آخر ما ذکره. و اما الّذی یرد علیه من القصور و الخلل فهو من وجوه:

الأوّل: ان ما ذکره أولا من انه من الجائز عن[652] ان یصدر عن «ا» بتوسط «ب» شیء، و عن «ب» وحده شیء، ممنوع مقدوح فی هذا المقام؛ فان حیثیهٔ وجود المعلول الاول عن المبدأ الاول و حیثیهٔ کونه متوسطا بینه و بین المعلول الثانی امر واحد بلا تعدد لا فی الذات و لا فی الاعتبار؛ و کذا القول فی تجویز ان یصدر عن «ب» بالنظر الی «ا» شیء، فان وجود «ب» فی نفسه هو بعینه وجوده بالنظر الی «ا»، اذ لو تغایر وجود المعلول الاول فی نفسه عن وجوده الارتباطی عند المبدأ الاعلی

لکان هناک جعلان: جعل الوجود فی نفسه، و جعله مرتبطا الی الحق؛ و المفروض خلافه.

الثانی: ان قوله: «تغایر[653] الوجود و الماهیهٔ بحسب الفعل، و ان الصادر هو الوجود بالذات دون الماهیهٔ» و ان کان صحیحا حقا کما سبق، الّا ان الحکم بکون الماهیهٔ تابعهٔ له متأخرهٔ عنه واقعهٔ فی ثانیهٔ المراتب، لیس بحق؛ اذ لیس فی الخارج بینهما تقدم و لا تأخر، لأن الوجود الصادر عن المبدأ هو فی نفسه و فی مرتبهٔ ذاته بحیث یکون مصداقا

649 (1)-« شرح الاشارات»: ج 3، ص 245.
650 (2)- الزیادة هنا و ما بعدها من المصدر.
651 (3)- فی المصدر: العقل.
652 (4)- کلمة« عن» زائدة ظاهراً.
653 (1)- فی النسخ: مغایر.

لحمل الماهیة علیه و الحکم بها علیه، کیف؟ و لو کانت متأخرة عن الوجود تابعة له لکانت معلولة له؛ فیلزم ان یکون امر واحد- هو ذلک الوجود- بجهة واحدة مبدءا لصدور الکثرة عنه، و هی ماهیة العقل الاول و وجود العقل الثانی.

و کذا علی ما قرره من حصول اشیاء ثلاثة فی ثانیة المراتب عن وجود الصادر الاول صدور الکثرة عن البسیط بجهة واحدة و هو عین الوقوع فی ما وقع الهرب عنه بعینه.

الثالث: ان اعتبار کون الصادر الاول وجودا قائما بذاته و اعتبار کونه عاقلا لذاته شیء واحد بالذات و الاعتبار جمیعا بلا تقدم و لا تأخر اصلا، کما حقّقه هو- قدس سرّه- و سایر الحکماء من ان وجود الجوهر المفارق بعینه و عقله لذاته و کونه عاقلا و معقولا شیء واحد من غیر تفاوت و تغایر فیه، لا فی الذات و لا فی الاعتبار؛ و کذا کونه عاقلا للاول تعالی، و کونه صادرا عنه شیء واحد و حیثیة واحدة بلا اختلاف جهة و جهة. ألا تری ان کونه تعالی موجودا فی ذاته و کونه عاقلا لذاته بذاته، و کونه مبدءا للاشیاء و مریدا لها، کلها اعتبارات لشیء واحد بحیثیة واحدة، اذ کثرة هذه الاعتبارات و الاطلاقات لا یوجب انثلاما فی احدیته الحقّة و بساطته المحضة؛ تعالی عن ذلک علوّا کبیرا.

و اعلم انه لیس کل حیثیة و اعتبار منشأ لصدور امر فی الخارج، بل مبدأ الشیء العینی لا بد ان یکون امرا حاصلا فی الاعیان. و لو کان مجرد کثرة هذه الاعتبارات

المذکورة فی کلامه او فی کلام غیره منشأ لصدور اشیاء کثیرة فی الخارج لم تقع الحاجة فی صدور الموجودات الجسمانیة عن المبدأ الاول الی اثبات کثرة العقول، بل یکفی فی صدور تلک الکثرات الخارجیة عن المبدأ الاول اعتبار کثرة وافرة من امثال هذه الاعتبارات فی الصادر الاول، ککونه موجودا، و صادرا، و معقولا، و معلولا، و شیئا، و امرا، و ممکنا عاما، و ممکنا خاصا، و مفهوما، و جوهرا، و مجردا عن المواد، و ثانیا فی الوجود، و جزءا للمجموع الحاصل منه و من مبدأ، الی غیر ذلک من المفهومات التی کلها تصلح ان یکون حکایة عن وجود واحد، لکن الحکماء المحققین لم یعتبروا فی الصادر الاول لأجل صدور الکثرة عن المبدأ الاول الا الوجود و الماهیة، و ربما عبّروا عنهما بالوجوب و الامکان تعبیرا عن الشیء بلازمه الاعتباری؛ و ربما عبّروا عنهما بالتعقلیتین المذکورتین لما بیّنّا؛ فجعلوا الوجود و الوجوب مبدءا لعقل آخر، و الماهیة و الامکان مبدءا لفلک آخر. ثم جعلوا الماهیة لتقوّمها من المختلفات مبدءا لاختلاف المادة و الصورة الخارجیتین فی جوهر الفلک اعنی النفس و الجسم. و لذلک قال الشیخ الرئیس فی الاشارات[654]: «و معلوم ان الاثنین انما یلزمان من واحد من حیثیتین، و لا حیثیتی اختلاف هناک الّا ما لکل

[654] (1)-« شرح الاشارات» ج 3، ص 244- 247.

شیء منها انه بذاته امکانی الوجود، و بالاول واجب الوجود، و انه یعقل ذاته و یعقل الاول؛ فیکون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده و بما له من حاله عنده مبدأ الشیء[655]، و بما له من ذاته مبدءا لشیء آخر».

فکلامه صریح فی ان غیر هذه الاعتبارات التی أوردها لیس بمعتبر عنده، و صریح أیضا فی ان اعتبار العقل الاول[656] و وجوبه و کونه موجودا عند الاول کلها حیثیة واحدة، هی إحدی الحیثیتین اللتین فی ذات الصادر الاول؛ و کذا القیاس فی اعتبار أن له ماهیة، و امکانه و تعقّله لماهیة حیثیة واحدة، هی اخری منهما.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 177

ثمّ قال[657]: «و لانه معلول فلا مانع من ان یکون [هو] متقوّما من مختلفات» ای هو بحسب الماهیة، اذ ماهیته بما هی ماهیة متقوّما منها.

و قوله: «و کیف لا؟ و له ماهیة امکانیة، و وجود من غیره واجب» اشارة الی منشأ کثرته بحسب الماهیة من المختلفات کالجنس و الفصل، لا الی بیان ترکّبه من الماهیة و الوجود کما قدّره الشیخ المحقق، لعدم الحاجة إلیه بعد ذکره سابقا.

ثم قال: «ثم یجب ان یکون الامر الصوری منه مبدءا للکائن الصوری، و الامر الاشبه بالمادة مبدءا للکائن المناسب للمادة.» انتهی.

اقول: هذا الکلام یمکن ان یکون متفرعا علی اوّل ما ذکره من الاختلاف، اعنی وجوب الوجود بالغیر و امکان الماهیة فی نفسها من الصادر الاول، و علیه حمله المحقق فی شرحه، فیکون فی الاشارة الی صدور العقل الثانی الّذی هو صورة عقله فی الخارج بلا مادة من جهة الوجود الّذی هو امر صوری لکونه محصّلا للماهیة، بل نفس ما به حصولها؛ و صدور الفلک الاول الّذی هو صورة مادیة ناقصة مفتقرة الی ما یکملها و یخرجها من القوة الی الفعل من جهة الماهیة التی هی امر مادی؛ اذ لا تحصل لها عقلا و خارجا الّا بالوجود. فالهیولی التی لا تحصّل لها فی الخارج الّا بالصورة، الّا ان بین القبیلتین فرق[658] من وجوه بیّنت[659] فی موضعها ان شاء اللّه تعالی.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 179

5- اصالة جعل الوجود

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 181

---

655 (2)- ط: للشیء.
656 (3)- خ: الاعتبار عقله الأول.
657 (1)-« شرح الاشارات» ج 3، ص 248.
658 (2)- فی مقام- ظ.
659 (3)- تبین- ظ.

بسم اللّه الرحمن الرحيم و به نستعين الحمد لمفيض الوجود و الخير و العقل، و الصلاة على النبى و الولى و الأهل.

و بعد، فيقول الفقير المستهين محمد الشهير بصدر الدين، لمّا هذّبت[660] نفسى و فكرى عن الاهواء و نقّيت ذهنى و خاطرى عن غشاوة المراء، لاح لى بفضل اللّه و قوته ان وجود الممكنات انما هو بوجوداتها الخاصة الفائضة من الوجود الواجبى القيومى جلّ اسمه؛ و ان الموجود من كل شىء هو نحو وجوده، و هو المجعول بالذات جعلا بسيطا؛ و اما الماهية هو المجعول بالعرض تبعا لجعل الوجود، و قد بسطت القول فيه فى سائر كتبنا فى تحقيق مسألة الوجود، و فى ان له صورة فى الاعيان، و فى كونه مجعولا فى ذاته، متشخصا بنفسه؛ و فى كون الماهية موجودة به متشخصة من جهته؛ و فى كيفية تقدمه على الماهية؛ و فى كيفية اتصال الماهية بالوجود التى حارت فيه العقول. فنذكر جملة من هذه المعانى فى هذه الرسالة فى اصول.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 182

الاصل الاول

فى ان للوجود صورة فى الاعيان، و ليس بمفهوم مصدرى انتزاعى، و ان حقيقة كل شىء هو وجوده الّذى به تترتب الآثار المخصوصة؛ لأن موجودية الشىء و كونه ذا حقيقة معنى واحد و مفاد واحد، لا اختلاف بينها الّا فى اللفظ؛ فحينئذ لا بد ان يكون فى الاعيان ما يصدق عليه هذا المعنى، اى معنى الحقيقة؛ و ليس مصداقه نفس الماهية من حيث هى هى؛ بل اما وجودها او هى مع وجودها. فالوجود أولى بان يكون له حقيقة من غيره، اذ غيره به يصير ذا حقيقة.

لست اقول: مفهوم الحقيقة يجب ان يكون مصداقا لحمل هذا المفهوم عليه فى الواقع، فالوجود يجب ان يكون بنفسه موجودا فى الواقع؛ لأنه فرد لمفهوم الحقيقة علة صورته عينية مع قطع النظر عن اعتبار العقل ايّاه، و هو المعنىّ بكون الوجود موجودا، لا ان له وجودا زائدا- كما توهّم- حتى يلزم منه المحذورات المشهورة.

الاصل الثانى

فى ان اثر الجاعل هو الوجود دون الماهية؛ و كذا جاعل الاثر؛ فليست بين الماهيات جاعلية و لا مجعولية اصلا، بل الوجودات اختلفت[661] بالتقدم و التأخر كما اختلف[662] بالشدة و الضعف و الاولوية و عدمها؛ و عليه براهين و حجج قوية سأذكرها.

[البرهان] الاول

---

660 (1)- خ: ذهبت.
661 (1)- كذا في الاصل.
662 (2)- فى الاصل: اختلف.

ان اثر الفاعل و ما يترتب عليه لو كان ماهيهٔ شیء كالانسان مثلا من حيث هی هی دون وجوده، لما امكن لأحد ان يتصور ماهيهٔ شیء من الاشياء قبل صدورها

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 183

عن فاعلها، لما تقرر ان العلم بذی السبب لا يحصل الّا بعد العلم بسببه، و لما ثبت ان الحد و البرهان متشاركان [ب- ا] فی الحدود، و المفروض خلافه؛ اذ كثيرا ما نتصور ماهيات الاشياء و لا يخطر ببالنا ان لها جاعلا أم لا؛ بل للعقل ان يتصور ماهيهٔ كل شیء من حيث هی هی او مجردهٔ عن جميع ما عداها حتی عن هذه الملاحظهٔ، فليست هی من هذه الحيثيهٔ موجودهٔ و لا مجعولهٔ و لا لا موجودهٔ و لا لا مجعولهٔ، و ان سألت عنها بطرفی النقيض لكان جوابک السلب لكل شیء بشرط تقديم هذه الحيثيهٔ؛ كما افاده الشيخ[٦٦٣] و غيره من محصّلی الحكماء.

فان قال قائل: يلزمک هذا فی القول بان المجعول هو وجود الشیء، اذ انما نتصور وجود الشیء مع الذهول عن جاعله.

قلنا: ان الوجود نفس حقيقته الخارجيهٔ، لا يمكن لاحد العلم به الّا بالمشاهدهٔ الحضوريهٔ، اذ كل ما نتصور منه فی الذهن فهو امر كلی، و الوجود هويهٔ عينيهٔ متشخصهٔ بذاته، صادرهٔ عن هويهٔ جاعله ايّاه جعلا بسيطا فلا يمكن انكشافه و حضوره لاحد الّا من جههٔ حضور سببه. فكلّ ما يرتسم منه فی الذهن فهو وجه من وجوهه، و هو بمعزل عن الحقيقهٔ الخارجيهٔ.

البرهان الثانی

ان النوع المتكثر الاشخاص فی الخارج تكون لماهيته[٦٦٤] النوعيهٔ حصولات متعددهٔ، فلو كان الصادر عن الجاعل نفس الماهيهٔ من حيث هی هی فما معنی تعددها فی نفسها؛ و قد تقرر ان لا ميز فی صرف الشیء و معناه. و ليس لقائل ان يقول: الامتياز و التعدد انما يحصلان من جههٔ النسبهٔ الی الجاعل، فتعدد النسبهٔ الی الجاعل يوجب تعدد الاشخاص. لأنّا نقول: متی كان الجاعل واحدا، و الماهيهٔ من

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 184

حيث هی حدها و حقيقتها واحدهٔ كانت النسبهٔ واحدهٔ؛ فما معنی تعدد النسبهٔ مع اتحاد الطرفين؟ فهذا مما يؤذن بأن موجوديهٔ الشیء ليست بنسبته الی فاعله.

---

663 (1)- إلهيات« الشفاء»، ط الحجری، ص 394.

664 (2)- فی الاصل: ماهيته.

و لا له ان يقول: اختلاف استعدادات القوابل يستدعى اختلاف الاضافات- اى الحصولات-. لأنّا نقول: الاستعدادات و الشرائط امور خارجة عن نفس الحصولات، و لا شبهة فى ان الانسان متكثر الاعداد، و اشخاصها امور متكثرة فى انفسها؛ و ليس تكثرها بحسب الماهية، بل بحسب العدد و الهوية، و لا يكفى فى ذلک تكثّر الرابط و المعدّات. و اما العوارض المسمّاة بالعوارض الشخصية فهى من لوازم الشخص و أمارات الهوية الشخصية عند المحققين، و ليس شىء هاهنا داخلا فى ذات الشخص الجوهرى، و كلامنا فى ما به يمتاز الشخص عن شخص آخر من نوع واحد.[٦٦٥]

البرهان الثالث

[الف- 2] ان العقل الاول مثلا له ماهية نوعية، محتملة. للصدق على كثيرين فى العقل، و الصادر الاول من البارى- جلّ اسمه- عندهم ليس الّا شخصا واحدا من اعداده المفروضة المشتركة من هذه الطبيعة؛ فكون الصادر الاول هذا الوجود الشخصى دون غيره لو كان بمجرد صدور الماهية النوعية عن البارى تعالى يستلزم الترجيح من غير مرجح، اذ الجاعل واحد و الماهية واحدة، و النسبة بينهما واحدة، فكون هذا الفرد دون سائر الافراد المفروضة، المتساوى الاستحقاق للاتحاد معها غير معقول. و كذا موجودية الشخص دون سائر الاشخاص بمجرد ابداع البارى نفس الماهية المشتركة بينها عند العقل غير صحيح. فالحقّ الحرى بالتحقيق هو ان اوّل الصوادر هو وجود[٦٦٦]، و ماهيته تابعة له اتباع الكل[٦٦٧] للشخص[٦٦٨].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 185

[البرهان الرابع]

هو ان موجودية الاشياء [1:] اما بانضمام الوجود الى الماهية، او بصيرورتها ايّاه، او باتصافها به، او ما يجرى مجراه، كما هو المشهور من المشائين. [2:] و اما بمجعولية نفس الماهيات جعلا بسيطا كما ذهب إليه أتباع الرواقيين. [3:] و اما بنفس الوجودات الخاصة الفائضة عن البارى- جلّ اسمه- المجعولة بالذات جعلا بسيطا كما ذهبنا إليه.

و الاول مردود مقدوح بوجوه مشهورة مذكورة فى مقامها. و الثانى أيضا باطل و الّا لزم ان لا يتحقق موجود فى الخارج. و اللازم ظاهر الفساد؛ فكذا الملزوم. فيبقى المذهب الثالث. اما بيان الملازمة فى الشرطية المذكورة فبأن الوجود على ذلک الرأى ان كان عبارة عن نفس الماهيات من غير اعتبار امر زائد او شرط، فيكون كذلک من تصور الانسان تصوّر انه موجود، و لم يكن فرق بين قولنا: «الانسان انسان» و قولنا: «الانسان موجود»، و الثانى باطل، و المقدم[٦٦٩] مثله. و ان كان الوجود عبارة عن انتساب الماهية الى الجاعل، و النسبة لا تتحقق الّا بعد تحقق الطرفين، لأنها

---

665 (1)- أيضا« المشاعر» الشاهد الثالث، ص 39.
666 (2)- فى الأصل: انّ أوّل الصوادر هو الصادر و وجوده.
667 (4)- كذا، و الظاهر: الظلّ أو الكلى.
668 (3)- راجع« المشاعر» ص 39.
669 (1)- فالمقدّم- ظ.

عرض من اضعف الاعراض فهی متأخرة الکون عن معروضه و عن ما نسب إلیه، فننقل الکلام فی وجود معروضه؛ فیعود المحذور جذعا.

فان قیل: موجودیة الماهیة علی هذا الرأی لیس بانتسابها الی الجاعل بل یکون بحیث ینسب الی الجاعل و یرتبط به. قلنا: فیکون المجعول و ما یترتب علی الجاعل هو کون الماهیة علی هذه الحیثیة المذکورة دون نفس الماهیة بما هی هی، فتکون الماهیة من حیث هی هی غیر مجعولة بالذات و انما المجعول هو الکون المذکور، و نحن [ب- 2] لا نعنی بالوجود الّا ذلک. فثبت ان المجعول هو الوجود دون الماهیة[٦٧٠].

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 186

[البرهان الخامس]

هو ان وجود الاعراض عبارة عن حلولها فی موضوعاتها، و هو بعینه عرضیتها کما تقرر عندهم. فنقول: لو کان جاعل العرض کالسواد جاعل ماهیته لا جاعل وجوده الّذی هو حصوله فی موضوعه یکفی فی اتصاف الموضوع ثبوت ماهیة السواد من حیث هی من غیر اعتبار حلوله فی موضوعه؛ اذ لا شبهة فی ان حلول السواد فی موضوعه امر زائد علی معناه و مفهومه وحده، لان للعقل ان یعقل ماهیة السواد بحدّه و رسمه مع عزل النظر عن موضوعه؛ لأنه خارج عن ماهیته و ان لم تکن ماهیته توجد فی الخارج الّا فی الموضوع. فالناعتیة صفة وجوده لا صفة ماهیته، بل لا یتصور کون ماهیة من الماهیات فی نفسها صفة لشیء الّا اذا اعتبرت مع وجودها. و هذا معنی قولهم: «ان حقیقة العرض اذا اخذت بما هی هی تکون نعتا لشیء آخر»؛ بل حقّها فی الوجود الخارجی ان لا تکون الّا فی موضوع، فیکون الفاعل اذا افادها افاد وجودها لأنفسها. و هذا هو المطلوب.

[البرهان السادس]

ان القوم استدلوا علی زیادة الوجود علی الماهیة بقولهم: «انا قد نتصور الماهیة مع الغفلة عن وجودها، و المتصور المعقول غیر المغفول عنها المجهول».

فلو کان موجودیة الماهیة بنفس ذاتها الصادرة عن الجاعل فی الخارج او فی الذهن لما صح الحکم بکونها متصورة مع الغفلة عن وجودها، اذ الوجود علی هذا الرأی لیس الّا نفس صیرورة الماهیة لا أن الجاعل افاد هذا المعنی المصدری، و لا ان افاد نسبتها إلیه، بل افاد نفس الماهیة.

فان قیل: معنی وجود الماهیة هو منسوبیته الی الجاعل و هو غیر الماهیة من حیث هی. قلنا: الجاعل علی هذا التقدیر لا یخلو إما ان جعل الماهیة نفسها، او جعلها

---

670 (2)- أیضا« المشاعر» ص 37.

فنسبها، او نسبها فجعلها. او جعلها منسوبة. فالاول يقتضى ان يكون كل من تصور الماهية حكم بوجودها. و الثانى ان تكون الموجودية لشىء غير الماهية، لكونها متأخرة عنها؛ هذا خلف. و الثالث ان تكون نسبة الشىء سابقا عليه. و الرابع ان لا يكون الجعل بسيطا بل مركبا؛ و هو خلاف المفروض، لأن المفروض كون الماهية فى نفسها مجعولة.

[البرهان السابع]

لو كان اثر الجاعل فى كل شىء هو الماهية من حيث هى هى بنفسها متعلقة بالجاعل منسوبة إليه لكانت كل ماهية [الف- 3] واقعة تحت جنس المضاف؛ و الملازمة واضحة و بطلان اللازم بيّن[٦٧١].

[البرهان الثامن]

اذا كان الجاعلية و المجعولية متحققة بين الماهيات لا بين الوجودات، يلزم التشكيك بالاقدمية و عدمها بين افراد الجوهر عند علّية جوهر لجوهر آخر كما فى سببية العقل لعقل آخر. و هذا باطل عند المحققين من الحكماء، اذ لا اولوية لماهية جوهر على ماهية جوهر آخر فى التقدم و التأخر لا فى تجوهره فى نفسه و لا فى كونه جوهرا أى محمولا عليه هذا المعنى الجنسى؛ فلا يتقدم الانسان الّذى هو الاول مثلا فى انسانيته- اى فى حده و معناه- و لا فى صدق الانسانية عليه على الانسان الّذى هو الابن مثلا كذلك، بل يتقدم عليه إما فى الوجود او فى الزمان او فى شىء آخر[٦٧٢].

[البرهان التاسع]

لو كان الجاعلية و المجعولية بين الماهيات يلزم ان يكون كل واحد من الممكنات ما سوى المعلول الاول من لوازم ماهية علّته المقتضية له. اما الملازمة فمعلومة بما مرّ؛ و اما بطلان اللازم فلاستحالة كون الحقائق الامكانية امورا اعتباريا؛ لأن لوازم الماهيات امور اعتبارية لا يتعلّق بها جعل و لا تأثير، كما حقّق فى مقامه[٦٧٣].

[البرهان العاشر]

671 (1)- أيضا« المشاعر» ص 41، الشاهد السادس:« انّه لو تحقّقت الجاعلية و المجعولية بين الماهيات لزم ان تكون ماهية كل ممكن من مقولة المضاف و واقعة تحت جنسه، و اللازم باطل بالضرورة، فكذا الملزوم؛ اما بيان الملازمة فلما سبقت الاشارة إليه من لزوم التعقل الذاتى و الارتباط المعنوى بين ما هو المجعول بالذات و ما هو الجاعل بالذات ...».

672 (2)- أيضا« المشاعر» ص 42.

673 (1)- أيضا« المشاعر» ص 40.

قد تقرر عندهم ان مطلب «ما الشارحة» غير مطلب «ما الحقيقية»، و ليست الغيرية بينهما فى مفهوم الجواب عنهما- و هو الحد عند المحققين- بل فى اعتبار الوجود فى الثانى و عدمه فى الاول. فلو لم يكن الوجود حقيقة لم يكن بين المطلبين و الجوابين فرق معتدّ به كما لا يخفى.

[البرهان الحادى عشر]

لو لم يكن الوجود موجودا لم يكن شىء من الاشياء موجودا. و التالى باطل، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: ان الماهية قبل انضمام الوجود إليها او اعتبار الوجود معها غير موجودة و هو ظاهر. و كذلک اذا اعتبرت بذاتها لا مع اعتبار الوجود معها فهى غير موجودة و لا معدومة؛ فاذن لو لم يكن الوجود موجودا لم يمكن ثبوت مفهوم احدهما للآخر؛ فان ثبوت شىء لشىء او انضمامه إليه او اعتباره معه او انتزاعه منه فرع لوجود المثبت له؛ او لا اقل مستلزم للمغايرة بينهما فى الثبوت، و ليس للماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن الوجود ثبوت اصلا، فكيف يتحقق هناک موجود و ليست

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 189

الماهية فى نفسها و لا الوجود فى نفسه موجودا؟

فلا تكون الماهية معروضة للوجود كما اشتهر و ذهب إليه الحكماء؛ و لا عارضة كما ذهب إليه طائفة من العرفاء [ب- 3] اذ كل من راجع وجدانه و انصف فى نفسه ادرک ان انضمام معدوم الى معدوم فى الخارج و لا انضمام مفهوم الى مفهوم من غير وجود احدهما للآخر او قيامه او قيامها بموجود خارجى غير صحيح و مما لا يجوّزه العقل بل يقضى بامتناعه. و لهذا قال بعض العلماء: بأن العقل الصحيح الفطرة يشهد بأن الماهية اذا كانت موجودة بنفس وجودها لا قبل وجودها بوجود آخر، يكون الموجود بالذات و بالاصالة هاهنا لا محالة هو نفس الوجود لا نفس الماهية، كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة لا ما هو المضاف المشهور؛ و كذا الواحد و النور و اشباهها[٦٧٤] الاضافية.[٦٧٥]

[البرهان الثانى عشر]

ان الشيخ الرئيس و غيره من الحكماء ذكروا فى مباحث قاطيغورياس و غيره الفرق بين الجواهر الاولى و الثانية و الثالثة، و صرحوا بأن الاشخاص الجوهرية هى الجواهر الاولى، و الانواع هى الجواهر الثانية، و الاجناس هى الجواهر الثالثة؛ و بيّنوا ان الاولية و الثانوية و الثالثية ليست باعتبار الماهية بل باعتبار الوجود، فلو لم يعتبر فى الشخص امر لا

---

[674] (1)- فى الاصل: اشباحها.
[675] (2)- أيضا« المشاعر» ص 43.

يعتبر فى النوع لم يكن بينها فرق. و لو لم يكن الوجود امرا زائدا على الطبيعة الشخصية و النوعية و الجنسية لم يكن فى الوجود الّذى بينها[٦٧٦] ترتيب على هذا الوجه.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 190

[البرهان الثالث عشر]

قد ارتكز فى العقول و مدارک جمهور الحكماء ان فى كل شخص من الاشخاص الواقعة تحت جنس ما امرا نسبته إليه نسبة الفصل الى النوع؛ و نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس، فيكون هو الصادر قبل النوع، كما ان العقل يحكم بتقوّم الفصل على الجنس عند التحليل؛ فلو كان اثر الفاعل نفس الماهية من غير امر آخر لم تكن فى الشخص زيادة على نوعه.

[البرهان الرابع عشر]

ان الحكماء اطبقوا ان الوجود خير محض و العدم شر محض بالبيانات[٦٧٧] التى ذكروها، بل ادّعوا البداهة فى هذا الحكم و تنبهوا[٦٧٨] عليه بالامثلة الواضحة. و ظاهر ان المحكوم عليه بالخيرية نفس مفهوم الوجود، و بالشرية نفس مفهوم العدم؛ فلو لم يكن الوجود غير الماهية المجعولة لم يكن لهذا الحكم معنى محصّلا. ثم من الامور البيّنة عند العقل ان الشرف و السعادة و البهجة ليست فى ادراک ماهيات الجزئيات [الف- 4] بل فى وجوداتها، كما ان اللذة ليست فى ادراک ماهيات اللذيذ بل فى حصوله للقوة المدركة له، فليس كل من تصور ماهية السلطنة سلطانا، و لا من تصور ماهية القهر قهرمانا[٦٧٩].

[البرهان الخامس عشر]

ان من البيّن ان الخارج و الذهن فى قولنا: «هذا موجود ذهنى» ليس من قبيل

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 191

الظروف و الاوانى، بل كون الشىء فى الخارج معناه ان له وجودا تترتب عليه الآثار المخصوصة، و تظهر منه الاحكام الخاصة، و كونه فى الذهن ان لا يكون كذلک؛ و ليس معنى الوجود الذهنى للشىء مجرد كونه فى النفس او فى قوة مدركة و الّا لكانت الصفات النفسية كالعلم و القدرة للعلماء و القادرين كلها موجودات ذهنية، و ليس كذلک؛ هذا خلف.

---

676 (3)- فى الاصل: فى الوجود بينهما.
677 (1)- فى الاصل: امّا بالبيانات.
678 (2)- نبّهوا- ظ.
679 (3)- قهّارا- ظ.

فاذن نقول: لو كانت موجودية الاشياء امرا انتزاعيا عقليا من غير اعتبار الوجود لم يبق فرق بين الوجود الخارجى و الذهنى، اذ الماهية منحفظة التقرر فيهما، و هى بعينها على هذا الرأى مجعولة جعلا بسيطا، و هى بعينها و باعتبار ذاتها غير منفكّة عن الحكم بعينها بالوجود، و الوجود ليس الّا باعتبار ذاتها الصادرة عن الجاعل جل ذكره.[٦٨٠] [ب- 4]

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 193

6- التنقيح فى المنطق

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 195

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد للّه الّذى رفع سماء العقل الهادى الى اصول الرأى و فروع النقل، و اقعده فى سوق التصرف فى مواد صور الاقيسة و كمّياتها، و عناصر امزجة الادلة و كيفياتها، ليعتبر به نقد البراهين من زيفها، و يوزن مثاقيل الحجج من ميلها و حيفها، ليأمن من النقص و الخسران، و يحترز عن الجور و الطغيان، فقال له: أَلَّا تَطْغَوْا فِى الْمِيزانِ. وَ أَقِيمُوا الْوَزْنَ[٦٨١].

فويل للمجادلين[٦٨٢] من اهل الشغب و الفساد، و المراء و اللداد[٦٨٣]، الَّذِينَ إِذَا اكْتالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ. وَ إِذا كالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ.[٦٨٤]

و الصلاة على براهينه[٦٨٥] الباهرة، و حججه[٦٨٦] الظاهرة، محمد و آله نتاج مقدمتى الولاية و النبوة، و وسائط حدود العصمة و العدالة، و شرائط انتاج العلم و العمل، و الوصول الى المبدأ الاول.

و بعد، فانى مهد أليك و هاد ايّاك من المنطق الى اصول، منقّحا فصولها عن

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 196

٦٨٧

680 (1)- يوجد في« المشاعر» ص 38، الشاهد الثانى، برهان آخر لم يتعرض له هنا.
681 (1)- الرحمن، 8- 9.
682 (2)- چ: للمعادلين.
683 (3)- چ: السراد.
684 (4)- المطففين، 2- 3.
685 (5)- چ: البراهين.
686 (6)- چ: الحجج.
687 صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، 1جلد، حكمت - تهران، چاپ: دوم، 1420 ه.ق.

فضول، فان اخذت الفطانة بیدک سهل علیک السبیل الی البسط و التحقیق و البحث و التفصیل. و اللّه الهادی الی طریق [ب- 1] الرشاد، و علیه التوکل و به الاعتماد.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 197

الاشراق الاول فی ایساغوجی و فیه مقدمة و لمعات

. المقدمة

المنطق: قسطاس ادراکی یوزن به الافکار لیعلم صحیحها من فاسدها. و الفکر:

انتقال الذهن فیما حضر عنده من صور الاشیاء و هو المسمّی بالعلم، لینتقل اذا کان علی ترتیب خاص الی ما لا یحضر من جهة ما لا یحضر، و هو الجهل. و المراد منه مجموع الانتقالین لا الّذی بإزاء الحدس. و قد لا یکون الترتیب علی نحو التأدیة او فیما یتأدّی عنه، و هو الخطأ، فاحتیج الی العاصم.

لمعة [1] [فی العلم و أقسامه]

العلم (1): اما تصدیق و هو الاعتقاد الراجح، سواء بلغ حد الجزم، (الف): فان طابق الواقع فیقین، و الّا فجهل مرکب، (ب): او لا، فظنّ صادق او کاذب. (2): و اما غیره، فتصور. و قد یطلق علی المعنی الشامل لهما فیرادف العلم.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 198

و کل منهما فطری، و حدسی، و مکتسب یمکن تحصیله من الاولین ان لم یحصل باشراق من القوة القدسیة. و الکاسب من التصور حد و رسم، و کل منهما تام و ناقص.

و من التصدیق قیاس و استقراء و تمثیل، یعمّها الحجة. فلا سبیل الی ادراک غیر حاصل الّا من حاصل، و لکن مع التفطن للجهة التی صار لأجلها مؤدّیا الی المطلوب.

فقصاری امر المنطق ان یعرّف الکاسبین و احوال اجزائهما و مبادیهما و مراتبهما فی القوة و الضعف و الصحة و الفساد، فیجب علیه النظر فی المعانی المفردة ثم [الف- 2] فی المؤلّف منها لتقدّمها علیه؛ و فی الالفاظ من حیث دلالتها علی المعانی[688]، اذ ربما یختلف باختلافها، غیر مقیّد بلغة دون لغة الّا نادرا.

---

[688] (1)- چ: المعنی.

لمعة [2] [فی الدلالات و اقسامها]

الدلالة لفظية و غير لفظية، و كل منهما وضعية و طبعية و عقلية.

و الاولى من الاولى[٦٨٩] مطابقة ان دل اللفظ على معناه من حيث هو معناه، و تضمّن ان دل على جزء المعنى من حيث هو جزؤه. و التزام ان دل على خارجه من حيث هو خارجه بشرط اللزوم العقلى.

و الاولى وضعية صرفة، و الاخيرتان باشتراك الوضع و العقل، فيستلزمانها دون العكس[٦٩٠]؛ فمدلول لفظ الانسان بالاولى معنى الحيوان الناطق، و بالثانية احدهما، و بالثالثة قابلية الكتابة.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 199

لمعة [3] [فی المفرد و المركّب]

الدال بالمطابقة (1): مفرد، ان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه، اعم من ان يكون ذا جزء أو لا، و من ان يكون دالا بوجه أو لا، و من ان يكون دلالته على جزء معناه مقصودا أولا، كهمزة الاستفهام، و زيد، و عبد الله، و الحيوان الناطق علمين.[٦٩١]

(2): و مركب ان كان بخلافه، و يسمّى قولا.

(الف): فمنه تام صحيح السكوت عليه، واحد طرفيه اسم، و هو تام المعنى دون مقارنة للزمان، سواء كان عينه كأمس و امثاله أو لا، و الطرف الاخر[٦٩٢] اما هو او الكلمة، و هى تام المعنى مقترن بشىء من الزمان.

(ب): و منه ناقص يتألف من احدهما و الاداة؛ او منهما و هى غير تام المعنى، و التام: خبر و إنشاء. و الناقص: تقييدى او غيره.

لمعة [4] [فی الكلى و الجزئى و اقسام الكلى]

مجرد [ب- 2] المعنى ان منع من وقوع الشركة فجزئى، و الّا فكلّى، (1):

مستحيل افراده (2): او ممكن معدوم (3): او موجود منتشر متناهيا (4): أم لا (5): او واحد[٦٩٣] حقيقيا (6): أم لا، و الحقيقى ممتنع الباقى أم لا.

---

689 (2)- اى اللفظية الوضعية.
690 (3)- أى دلالة التضمن و الالتزام يستلزمان الدلالة المطابقة دون العكس.
691 (1)- الف: علميا.
692 (2)- چ: طرفه الآخر.
693 (3)- چ. واحدا.

و المنتشر متواطئ ان اتفق فی الجمیع؛ و مشکّک ان اختلف بکمال او نقص، او تقدم و تأخر، او اولویة و عدمها.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 200

لمعة [5] [فی الالفاظ و نسبتها]

المتکثر اذا اتحد معناه یسمّی مترادفة، و اذا[694] تکثّر فمتباینة. و المتحد المتکثر المعنی مشترک اذا وضع للجمیع؛ و حقیقة و مجاز اذا استعمل فی الموضوع له[695] و فی غیره بعلاقة؛ و الثانی مستعار ان کانت العلاقة مشابهة، و مرسل ان کانت دونها، فان ترک استعماله فی الاول فمنقول، سواء کان الناقل شرعا، او عرفا خاصّا او عامّا؛ فینسب إلیه.

لمعة [6] [فی النسب الاربع]

الکلیان مع تفارقهما کلیا متباینان، مرجعه الی سالبتین کلیتین؛ و مع تصادقهما کلیا من الطرفین متساویان- کنقیضیهما- مرجعه الی موجبتین کلیتین؛ و جزئیا من احدهما فقط اعمّ و اخصّ مطلقا- کنقیضیهما عکسا- مرجعه الی موجبة کلیة و نقیضها؛ و منهما اعمّ و اخصّ من وجه، مرجعه الی موجبة جزئیة و سالبتین جزئیتین، و بین نقیضیهما کالاولین تباین جزئی، مرجعه الی سالبتین جزئیتین.

فالنسب بین الکلیین اربع؛ و بین الجزئیین لا یجری سوی الاولیین، الّا ان یراد بالجزئی معنی آخر، ای الاخص [الف- 3] تحت الاعم.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 201

لمعة [7] [فی الحمل و اقسامه]

اذا قلنا «ج» «ب»، ف «ج» موضوع و «ب» محمول، و القول حمل متواطئ و یسمّی حمل علی هو و هو هو. او اشتقاق، و یسمّی حمل فی هو و ذو هو.

و الحمل اما ذاتی اوّلی او عرضی متعارف؛ و الذاتی ما یکون الموضوع عین المحمول ذاتا و عنوانا، فان کان بینهما فرق بالاجمال و التفصیل، فیکون الحمل مفیدا و الّا فلا.

و العرضی ما یکون من افراده، سواء کان محموله ذاتیا داخلا فیه، أو عرضیا خارجا عنه.

---

694 (1)- ج: و ان.
695 (2)- الف: موضوع.

و الحمل فی الاول بالذات، و فی الثانی بالعرض؛ و المحمول العرضی (1): اما لازم فی الوجودین کزوایا المثلث للمثلّث. (2): او فی العین دون الوهم کسواد الزنجی و الفیل، و بالعکس ککلّیهٔ الانسان. (3): و اما مفارق دائم (4): او غیره؛ (الف): سریع الزوال (ب): او بطیئه، کغضب الحلیم و حلمه.

و جمیع العرضیات یخالف الذاتی فی تقدمه و تقوّمه و خروجها و تأخرها.

و اللازم الاول یشارک[٦٩٦] الذاتی فی وجوب نسبته و عدم تعلّله بامر خارج.

و قد یکون الشیء ذاتیا لامر، عرضیا لآخر، کالسواد للاسود من حیث هو اسود، و لمعروضه؛ و کذا کل مشتق؛ و الموجود کذلک عند الجمهور.

و من العرضی ما لا واسطهٔ له، (1)، اما فی الثبوت فیسمّی لازما اولیا کما مرّ؛ (2): او فی العروض فیسمّی اولیا کالتعجب للانسان: (3): او فی الاثبات فیسمّی بیّنا، کالتغیر للعالم.

و مقابل کل منها یعلم بالمقایسهٔ، فما یلحق الشیء لذاته أو لامر یساویه جزءا

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 202

کان [ب- 3] او خارجا یسمّی عرضا ذاتیا، و ما لا یکون کذلک یسمّی عرضا غریبا. و من الاول یبحث فی العلوم لا من الثانی، و الّا لکان کل علم فی کل علم.

لمعهٔ [8] [فی الایساغوجی او الکلیات الخمس]

ذاتی الماهیهٔ ان کان تمامها فنوع. و ان کان جزءها، فالمشترک بین مختلفهٔ الحقائق جنس، و المختص الممیز فصل.

و النوع حقیقی ان کان متفق الافراد فی تمام الحقیقهٔ، و اضافی ان کان تحت جنس، و بینهما عموم من وجه، اذ الاول قد یکون بسیطا، و الثانی قد یکون جنسا.

و عرضیّها[٦٩٧] المختص خاصهٔ و المشترک عرض عام. فالکلیات خمس.

[لمعهٔ [9] [فی معرفهٔ الکلیات الخمس]

السائل ب «ما هو» (1): اما ان یطلب شرح اللفظ، (2): او تمام الماهیهٔ، (الف):

---

[696] (1)- چ: مشارك.
[697] (1)- چ: عرضی.

مختصة كانت (ب): او مشتركة، فيجاب بما يدل عليه، او عليهما مطابقة و على الاجزاء تضمنا؛ فيكون الجواب نوعا او جنسا.

و السائل ب «اى شىء» (1): اما ان يطلب ما يميّز بحسب ماهيته[٦٩٨] (2): او بحسب عارضه[٦٩٩]. فيجاب بالفصل او الخاصة.

فالنوع هو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة فى جواب ما هو.

و الجنس هو المقول على المختلفة الحقائق فى جواب ما هو؛ (1): فقد يكون قريبا ان كان الجواب- اذا سئل عن الماهية و اى مشارک لها فيه- واحدا، او بعيدا

ان كان متعددا.

و عدد الاجوبة كعدد مراتب البعد زائدا عليها. الواحد للقريب[٧٠٠].

ثم الاجناس يتصاعد فى عمومها الى جنس غير نوع، و الانواع يتنازل فى خصوصها الى نوع غير جنس، و لا بد من النهايتين؛ اذ لا اعم من الوجود و ان لم يكن جنسا و لا اخص من الشخص. و المراتب محصورة بينهما و [الف- 4] المحصور متناه، و كل واحد من الاوساط جنس و نوع باعتبارين.

و الفصل: هو المقول على الشىء فى جواب أى شىء هو فى جوهره.

فان ميّز عن المشارک فى الجنس القريب فقريب، و الّا فبعيد.

و كل مقوّم لما يميّزه مقسّم لما يميّز عنه[٧٠١].

و الخاصة: هو الخارج المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط من حيث هو كذلک فى جواب اى شىء هو فى عرضه (1): و هى شاملة؛ (2): و غير شاملة.

و العرض العام: هو الخارج المقول عليها و على غيرها.

---

698 (2)- چ: الماهية.
699 (3)- چ: العارضة.
700 (1)- أي للجنس القريب جواب واحد.
701 (2)- الف، ب: و كل مقوم لا يميزه و مقسم لا يميز.

و الخاصة الحقيقية للشيء قد يكون عرضا عامّا لآخر؛ و بهذا الاعتبار لا يكون من المطلب، و اذا اخذت اضافية لم يكن بينهما فرق[٧٠٢].

لمعة [10] [فى اقسام الكلى]

هذه المعانى مفهوماتها منطقية؛ و معروضاتها طبيعية؛ و المركب من العارض و المعروض عقلى لا وجود له. و الطبيعى فيه خلاف[٧٠٣]، و الحقّ وجوده.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 204

الاشراق الثانى فى الاقوال الشارحة

لمعة [1] [فى الحدود و الرسوم]

معرف الشيء هو المحمول عليه، المفيد تصوره. و شرطه ان يكون مساويا له فى الصدق لا الاعم و لا الاخص، و اجلى منه فى المعرفة لا المساوى و الاخفى. و هو فى المشهور حدّ ان كان بالفصل، و رسم ان كان بالخاصة. و كل منهما تام ان كان مع الجنس القريب، و ناقص ان لم يكن معه.

و ليس الغرض فى الحد مجرد التميز و الّا لحصل من العرضى، فلا يجوز فى التام منه الاخلال بشيء من المقومات بل يجب ايرادها و ان كانت الدلالة على سبيل التضمن.

و الايجاز غير معتبر لعدم جواز طرح بعض المقومات؛ و لا الزيادة فيها، سواء قلّت [ب- 4] الالفاظ او كثرت. فأخذ الوجيز فى حد الحد خطأ على انه اضافى مجهول.

لمعة [2] [فى الحد و دلالته و تركيبه]

اسم الحد على التام و الناقص بالاشتراك، لدلالة الاول على الماهية بالمطابقة، و الاخر عليها بالالتزام؛ و على الحدود الناقصة بالتشكيك، لتفاوت مراتب التحليل فى ايراد الاجزاء.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 205

و الماهية (1): اما حقيقية، و هى التى يتقوم جزؤها العام بجزئها الخاص. (2): و اما غير حقيقية و هو ما لا يكون كذلك. و تركيب الحد فى الاولى من الجنس و الفصل الجامعين لجميع المقوّمات؛ و الترتيب ليس بضرورى كما توهم بل مستحسن.

---

[702] (3)- أى لا فرق بين الخاصة الاضافية و العرض العام.

[703] (4)- أى في وجود الكلى الطبيعى اختلاف، هل هو موجود أم لا؟ و ان كان موجودا هل له وجود لا بشرط أم بشرط شيء.

و فی الثانیهٔ من الامور الداخلهٔ فیها و ان لم یکن جنسا و فصلا، و لیس کما ظن ان الحد لا یترکب الّا من الجنس و الفصل.

خاتمهٔ فی أمثلهٔ من الخطأ فی التعاریف مهذبهٔ للطبع

1- اهمال الحیثیات یوجب الغلط للماهیهٔ الجنسیهٔ؛ اذا اخذت متخصصهٔ لا یقال علی المختلفات، و ان اخذت مشروطهٔ بلا تخصص فتنافی اقترانها بفصل، و لم یصدق علی المجموع الّذی هو النوع لأنها جزؤه. فعلی التقدیرین لا یکون جنسا، بل یجب اخذها مطلقهٔ اذا کانت جنسا، و به یقاس حال البواقی.

2- فمن الغلط فی التعاریف اخذ الجزء مکان الجنس، اذ الجزء اذا حمل علی الکل یکون تکرارا.

3- و منه اخذ الفصل مکان الجنس، کقولهم: «العشق افراط المحبهٔ». و انّما اللائق انّه محبهٔ مفرطهٔ.

4- و منه اخذ الموضوع الفاسد مکان الجنس، کقولهم: «الرماد خشب محترق».

5- و منه تعریف الشیء بمساویه فی المعرفهٔ و الجهالهٔ، کقولهم: «السواد هو ما یضاد البیاض».

6- او بما هو اخفی، کقولهم [الف- 5] «النار هو الاسطقس الشبیهٔ بالنفس».

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 206

7- او بنفسه کقولهم: «الانسان حیوان بشری».

8- او بما لا یعرف الّا به، کقولهم فی حد الشمس: «کوکب یطلع نهارا»، اذ النهار لا یعرف الّا بطلوع الشمس.

9- او بالمضایف لکن المتضایفین معا[۷۰۴] فی المعرفهٔ و الجهالهٔ، فلا یوجد[۷۰۵] فی حد کل منهما الّا ما به یعرف لا ما معه، فیقال: «ان الأب حیوان یولد آخر عن جنسه[۷۰۶] من نطفته». بل یؤخذ فی مثل هذه الحدود السبب الموقع للاضافهٔ.

[تبصرهٔ]: و یهجر فی الحدود الالفاظ المجازیهٔ و المشترکهٔ و الاسماء الغریبهٔ.

فان لم یوضع للمعنی اسم فلیخترع ما یناسبه من الاسماء.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 207

---

[704] (1)- چ: معین.
[705] (2)- چ: لا یؤخذ.
[706] (3)- چ: فی جنسه.

الاشراق الثالث فى باريرميناس

تمهيد

وجود الشيء اما عينى او ذهنى او لفظى او كتبى. و الاوّلان حقيقيان؛ و الاخيران وضعيان، لاختلافهما بحسب الاعصار[۷۰۷] و الامم.

لمعة [1] [فى اقسام القضايا و اجزائها]

الخبرى من المركب التام ما يكون لنسبته مطابق، فان حكم فيه بثبوت امر لآخر او نفيه عنه فحملى، و الّا فشرطى.

و المحكوم عليه فى الحملى يسمّى موضوعا، و المحكوم به محمولا، و الدال على النسبة فى الملفوظ رابطة سواء كانت زمانية ككان و امثاله او غيرها، و قد استعير لها هو، و قد يحذف او يكتفى منها بحركة فى بعض اللغات، فالقول يكون ثنائيا.

و تأليف الشرطى من خبريتين[۷۰۸]، يسمّى الاول مقدّما و الثانى تاليا، اخرجا عن خبريتها ليرتبط[۷۰۹] احدهما بالآخر فيكون خبرا واحدا.

(1): فمنه [ب- 5] متصل: لزومى لعلاقة ذاتية[۷۱۰]، او اتفاقى ان كانت بين جزئيه ملازمة.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 208

(2): و منه منفصل: حقيقى مانع الجمع و الخلو. و غير حقيقى مانع الجمع دون الخلو او بالعكس، ان كانت بين جزئيه معاندة باحد الوجهين.

و انما انحصرت الاخبار فى هذه لانها اما ان تنحلّ بطرفيها الى مفردين حقيقيا او حكما او لا، و الثانى اما ان يرتبط باللزوم او العناد، و لكل من الثلاثة ايجاب و سلب، هما كيفية النسبة.

و الصوادق من الشرطيات قد يكون اجزاؤها كاذبة.

لمعة [2] [فى اقسام القضايا بحسب الموضوع]

---

[707] (1)- الف: فى الاعصار.
[708] (2)- چ: خبرين.
[709] (3)- چ: ليربط.
[710] (4)- چ: للعلاقة الذاتية.

موضوع الحكم ان كان (1): شخصا فالقضية شخصية. (2): او طبيعة بشرط تعيّنها الذهنى فطبيعية. (3): او بلا[711] شرط فمهملة. (4): او الافراد كلها او بعضها فمحصورة كلية او جزئية، موجبة او سالبة.

و المبيّن لكمّياتها سور. و هى أربعة[712] للاربع.

لمعة [3] [فى موضوع القضايا]

ايجاب القضية يقتضى وجود موضوعها، اذ المعدوم لا يثبت له شىء. اما محققا كما فى الخارجية؛ او مقدرا كما فى الحقيقية؛ او ذهنا كما فى الذهنية.

فالموجبة بحسب الموضوع اخص من السالبة مع مساواتهما الاتفاقية[713]، لتحقق المفهومات كلها فى المبادى العالية، و لاستدعاء مطلق الحكم الوجود الادراكى، اذ المجهول مطلقا لا حكم عليه بنفى او اثبات.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 209

[تذكرة و تكشاف]

و الشبهة[714] به عليه مندفعة بما ذكرنا من الفرق بين الحملين، اذ الشىء قد يكذب عن نفسه باحدهما و يصدق عليه بالآخر، على ان [الف- 6] الفرق لا يجرى الّا فى الشخصيات و الطبيعيات لاشتمال المحصورات على عقد وضع ايجابى و هو الاتصاف بالعنوان بالفعل. فان قولنا كل «ج» «ب» ليس معناه الجيم الكلى و الّا لكانت طبيعية او كلية او كلّه، بل معناه كل ما يوصف ب «ج»[715] ذهنا او عينا دائما او غير دائم محيّثا به او لا فهو «ب».

لمعة [4] [فى القضية المعدولة و المحصلة]

القضية اذا جعل حرف السلب جزءا لجزءيها او لاحدهما فمعدولة الطرفين او احدهما. و الّا فمحصلة، و كل منها موجبة و سالبة.

و ما سمّوها سالبة المحمول حكموا بانفصالها عن المعدولة فى الاعتبار، و عدم اقتضاء موجبتها، كالسالبة لوجود الموضوع نفسه.

لمعة [5] [تبصرة فى القضايا الشرطية]

---

711 (1)- الف: بما.
712 (2)- ج: أربع.
713 (3)- أى مع مساوات السالبة و الموجبة في احتياجهما الى الموضوع.
714 (1)- أى شبهة المعدوم المطلق.
715 (2)- ج: به ج.

الكلية و الجزئية و الاهمال و التعيين فى الشرطيات باعتبار الاوضاع و الاوقات لا الأعداد كما فى الحمليات؛ و سور محصوراتها ادوات معيّنة.

لمعة [6] [فى تركيب القضايا الشرطية]

من الشرطيات ما يتركب من مثليه[716] او قسيميه أو خلط او عن احدى الشرطيتين مع حملية.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 210

الاشراق الرابع فى جهات القضايا و تصرفات فيها

لمعة [1] [فى معرفة الجهات و القضايا الموجهة]

نسبة المحمول الى الموضوع لا يخلو من الوجوب او الامكان او الامتناع، و هى مادة القضية. و قد يصرّح بها فى الملفوظة فيسمّى موجهة؛ و المبيّن لها جهة، سواء طابقت[717] المادة أم لا.

و يقابلها الاطلاق العام تقابل العدم و الملكة، اذ نسبته الى التوجيه كنسبة الاهمال الى الكمية.

[اقسام القضايا الموجهة البسيطة]

1- فان حكم فيها بضرورة نسبة المحمول الى ذات [ب- 6] الموضوع من غير شرط زائد فضرورية مطلقة (الف): سواء كانت ازلية، كقولنا: «اللّه قيّوم بالضرورة». (ب): او ذاتية[718] مقيّدة بما دامت الذات، كقولنا: «الانسان حيوان» لان ضرورتها غير متأبّدة، بل مع بقاء الذات. (ج): او مقيدا بوصف، او بدوام فمشروطة عامة، (د): او[719] فى وقت معين فوقتية مطلقة، (ه): او مبهم فمنتشرة مطلقة.

2- و ان حكم فيها بدوامها، (الف): ما دامت الذات فدائمة مطلقة، (ب): او

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 211

ما دام الوصف فعرفية عامة.

3- و ان حكم فيها بسلب ضرورة مقابلها فممكنة عامة.

---

716 (3)- چ: الحملية.
717 (1)- چ: طابقته.
718 (2)- الف: ذاتى.
719 (3)- الف: و.

[اقسام القضايا الموجهة المركبة]

و ربما قيّدت بعض هذه البسائط فتصير مركبات، اما بلا دوام الذاتى كالعامتين فتسمّيان الخاصتين و الوقتيتين المطلقتين، فحذف عنهما فى التسمية الاطلاق للتقييد. و المطلقة العامة فتسمى الوجودية اللادائمة. او بلا ضرورة الذاتية كهى[720] أيضا، فيسمّى الوجودية اللاضرورية. او بلا ضرورة لجانب الموافق كالممكنة العامة فيسمّى بالخاصة، اذ القيد اشارة الى مطلقة او ممكنة عامتين على عكس ما قيّد بهما فى الكم و الكيف ..

لمعة [2] [فى الامكان]

الامكان العام كان بإزاء الممتنع، فيدخل فيه الواجب.

و الخواص وجدوا ثلاثة اقسام: (1): ضرورى الوجود، (2): و ضرورى العدم، (3): و ما لا ضرورة فى وجوده و عدمه فخصّوه باسم الامكان.

فالقسمة كانت عند الاولين ثنائية: ممكن و ممتنع، و عند هؤلاء ثلاثية هما و الواجب.

و العامى يصدق على طرفى الخاصى[721] [الف- 7] لصدق غير الممتنع على ايجابه و سلبه. و للامكان محامل اخرى حذفناها لعدم الاحتياج إليها.

و من توهم ان شرط الممكن عدم وقوعه اذ الوجود يخرجه الى الوجوب

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 212

لم يعلم انه لو كان كذا فالعدم يخرجه الى الامتناع، فان لم يضرّ هذا لم يضرّ ذاک. بل الممكن باعتبار ماهيته ابدا ممكن، و كل من الضرورية العدم و الوجود انما هى له بالغير؛ و الامهات من الجهات هى هذه الثلاث.

لمعة اشراقية [3] [فى رجوع القضايا الى الضرورية]

الامتياز بين القضايا بالعوارض دون الفصول ليرجع الى موجبة كلية حملية ضرورية. فالاول: بالعدل.

و الثانى: بالافتراض؛ و فى العلوم الحقيقية لا يبحث عن الشخصيات اذ لا برهان عليها، و لا يطلب حال بعض الشىء مهملا دون تعيّنه فلا يبقى الّا كلية.

---

[720] (1)- أى كالوجودية اللادائمة.
[721] (2)- چ: الخاص.

و الثالث: بقلب الشرطية حملية بالتصريح بلزومها او عنادها؛ فانها فى الحقيقة حمليات حذف عنها التصريح بها و جعلت متصلة و منفصلة باداة الاتصال او الانفصال.

و الرابع: بجعل الجهة جزء المحمول فيصير الجميع ضرورية؛ اذ الامكان للممكن ضرورى كالامتناع للممتنع و الوجوب للواجب.

على ان المطلوب فى العلوم الحقيقية ليس الّا الضروريات، و ان كان فى الصورة غيرها؛ اذ الجزم لا يحصل الّا بها فالبواقى من الجهات اجزاء للمطالب لا غير؛ و الجهة واحدة، او لا ترى ان تقسيم الماهيات بالوجوب و الامكان و الامتناع- على نحو أليق[٧٢٢]- الضرورة [ب- 7] فى الجميع؛ و الّا اختلّ التقسيم الحاصر بالاتفاق.

فافهم هذا، ودع عنك الاطنابات التى لا فائدة فيها سوى افراغ اوعية الدماغ عن وساوس الخيالات.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 213

لمعة [4] [فى معرفة النقيض و نقيض الجهات]

التناقض اختلاف القضيتين يستلزم صدق كل منهما لذاته كذب الاخرى و بالعكس، فلا بد فى الشخصية من تخالفهما فى الكيف، و اتحادهما فى غيره من الموضوع، و المحمول، و الشرط[٧٢٣]، و الاضافة، و المكان و الزمان، و الكل و الجزء، و القوة و الفعل. و ردّها المتأخرون الى وحدتى الطرفين، و الفارابى الى وحدة النسبة.

و فى المحصورات هذه مع زيادة شرط هو التخالف فى الكم، لكذب الكليتين و صدق الجزئيتين فيما هو موضوعهما اعم. اذ النظر فى احكام المفهومات دون الذوات.

و فى الموجهات هى مع التخالف فى الجهة لكذب الضروريتين و صدق الممكنتين فى مادة الامكان.

فالنقيض للضرورة و الدوام: الامكان و الاطلاق العامين[٧٢٤]، و للمشروطة و العرفية العامتين: الحينيتان الممكنة و المطلقة. و للمركبة[٧٢٥]:[٧٢٦] المفهوم المردد بين جزأيهما. لكن فى الجزئية بالقياس الى كل واحد. و لا تناقض بين المطلقتين لعدم تعيّن الزمان.

---

[722] (1)- ج: التحقيق.
[723] (1)- الف، ب: الربط.
[724] (2)- الف، ب: العامتين.
[725] (3)- قوله:« و للمركبة»: اى يؤخذ نقيض الجزءين و يركب منهما منفصلة مانعة الخلو و يقال نقيض هذا المركب اما هذا النقيض او ذاك، و اخذ المفهوم سهل بعد الاحاطة بحقايق المركبات و تناقض البسائط.(منه)
[726] (4)- قوله:« للمركبة»: يعنى انّ الحكم و هو انّ المفهوم المردّد نقيض للمركبة يصحّ مطلقا فى المركبة الكلية، و امّا في المركبة الجزئية فلا بد ان يعتبر بالنسبة الى كل جزء، لانا اذا قلنا: بعض الانسان ضاحك بالفعل لا دائما كان معناه انّ بعض الانسان يثبت له الضحك في وقت معين،-- فلا يثبت له في وقت آخر، فنقيضه انّه ليس كذلك، و معناه انّ كل واحد من افراد الانسان بالنسبة الى كل فرد، و اما اذا لم يعتبر هكذا فلم يكن المفهوم المردّد نقيضا للجزئية لجواز كذب المركبة الجزئية مع كذب المفهوم المردّد لاحتمال ان يكون المحمول ثابتا لبعض افراد الموضوع دائما مسلوبا عن الافراد الباقية دائما، فيكذب الجزئية اللادائمة. و كاذب أيضا كل واحدة في الكليتين اللتين هما نقيض الجزئية.(منه)

لمعة حكمية [5] [فى وحدة الحمل]

قد مرّ ان الشيء ربما يصدق و يكذب على نفسه بالحملين، فان مفهوم الجزئى مثلا يصدق على نفسه كسائر الامور [الف- 8] لامتناع سلب الشيء عن نفسه، و يصدق عليه نقيضه أيضا و هو مفهوم الكلى.

فلا بد فى التناقض من وحدة اخرى فوق الثمان المشهورات، هى وحدة الحمل، لئلا يصدق الطرفان. فالجزئى جزئى لا كلى باحد الحملين و هو الذاتى الاولى، و كلى لا جزئى بالآخر و هو الشائع الصناعى. و كذا الحال فى نظائره كاللاشيء، و اللاممكن العام، و اللامفهوم و عدم العدم و الحرف.

لمعة [6] [فى العكس المستوى]

العكس المستوى تبديل طرفى القضية مع بقاء الصدق و الكيف.

فالسالبة كليتها تنعكس مثلها[727]، لامتناع سلب الشيء عن نفسه، و جزئيتها لا تنعكس، لجواز عموم الموضوع و المقدم.

و الموجبة بقسميها تنعكس جزئية، لجواز عموم المحمول و التالى. هذا بحسب الكم و الكيف.

و اما بحسب الجهة فالموجبات من الدائمتين و العامتين تنعكس حينية مطلقة، فانه اذا صدق كل «ج» «ب» او بعض «ج» «ب» بإحدى الجهات الاربع وجب ان يصدق بعض «ب» «ج» حين هو «ب»، و الّا لصدق نقيضها التى هى العرفية، و هى قولنا: لا شيء من «ب» «ج» دائما ما دام «ب»، و اذا صدق النقيض مع الاصل ينتج نقيض الاصل.

و من الخاصتين: حينية لا دائمة، و من الوقتيتين و الوجوديتين و المطلقة العامة: مطلقة عامة.

و السوالب من الدائمتين تنعكس دائمة و من العامتين: عرفية عامة، و من الخاصتين: عرفية خاصة لا دائمة فى البعض.

و البيان فى [ب- 8] الجميع كما ذكرنا [ه] من ضم نقيض العكس مع الاصل لينتج المحال، و هو سلب الشيء عن نفسه.

و لا عكس للممكنتين ايجابا على المذهب المنصور، اذ مفهوم الاصل فيهما:

---

[727] (1)- قوله:« تنعكس مثلها»: يعنى لو لم تنعكس السالبة الكلية، كقولنا: لا شيء من الانسان بحجر، سالبة كلية لزم صدق نقيضها، و هو قولنا: بعض الحجر انسان، فيلزم منه سلب الشيء عن نفسه اذا جعلناه صغرى، بأن نقول: بعض الحجر انسان و لا شيء من الانسان بحجر، ينتج بعض- - الحجر ليس بحجر، و هو سلب الشيء عن نفسه.(منه)

كل ما هو «ج» بالفعل «ب» بالامكان، و مفهوم العكس ان ما هو «ب» بالفعل «ج» بالامكان، و يجوز ان لا يكون «ب» بالامكان «ب» بالفعل، لعدم خروجه من القوة الى الفعل اصلا. فلا يصدق العكس؛ و اما على رأى الفارابى فينعكسان ممكنة.

و لا لهما و للبواقى سلبا، للنقيض فى بعض المواد مع وجوب عموم القوانين.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 216

لمعة [7] [فى عكس النقيض]

عكس النقيض تبديل نقيضى الطرفين مع بقاء الصدق و الكيف.

و حكم الموجبات فى احد العكسين حكم السوالب فى الآخر و بالعكس مع الاتحاد فى البيان و النقض.

و من كان ذا قريحة لا يصعب عليه احكام الموجبات فى باب العكوس و امثلتها. و القاعدة الاشراقية اغنت من تعديد اصناف كثيرة كما اشرنا إليه.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 217

الاشراق الخامس فى التركيب الثانى[٧٢٨]

لمعة [1] [فى القياس و مادته]

العمدة فى الحجج القياس، و هو قول مؤلّف من القضايا يلزمه من حيث الصورة قول آخر. فصحّة القياس لا يستلزم صحة مواده من القضايا بل تسليمها. و بقيد اللزوم يخرج الاستقراء و التمثيل. و قياس المساواة من الاقيسة المركبة، فلا حاجة الى قيد يخرجه، اذ[٧٢٩] الوحدة معتبرة فى صدق المعرف.

و القضية اذا جعلت جزء قياس سمّيت مقدمة، [و] اجزاؤها بعد التحليل حدودا.

فان اشتمل على احد طرفى المطلوب مادة لا صورة فاقترانى حملى ان كان [الف- 9] مركبا من حمليتين؛ و شرطى ان كان غيره.

و ان اشتمل عليه مادة و صورة فاستثنائى.

---

[728] (1)- إيضاح: التركيب الاول هو تركيب القضية من الموضوع و المحمول و النسبة، و التركيب الثانى هو تركيب القضايا- التى عبّرنا عنها بالقياس- من الصغرى و الكبرى، أو المقدم و التالى.

[729] (2)- چ: أما.

و يوجد فى الاقترانى حد مكرر فى المقدمتين محذوف فى النتيجة يسمّى الاوسط، و حدّان هما طرفا المطلوب، و الرأسان[730]. فذات الموضوع- و هو الاصغر- صغرى؛ و ذات المحمول- و هو الاكبر- كبرى؛ و التأليف يسمّى قرينة و ضربا؛ و

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 218

كيفية وضع الاوسط[731] عند الطرفين شكلا، و القرينة بالنسبة الى اللازم عنها لذاتها قياسا؛ و اللازم بالنسبة إليها بعد اللزوم نتيجة و قبله مطلوبا.

لمعة [2] [فى صور الاقيسة الاقترانية]

الاوسط اما محمول الصغرى و موضوع الكبرى فهو الشكل الاول؛ لظهوره فى نفسه و يتبيّن غيره به، و السياق الاتم لانتاجه جميع المطالب من المحصورات الاربع، فقد علم ان حمل القياس على افراده بالتشكيك.

او بالعكس، فالاخير لبعده عن الطبع و عدم التفطن لقياسيته الّا بتجشّم، و لهذا اهمله المعلم الاول.

او محمولهما؛ فالثانى، لموافقته الاول فى اشرف مقدمتيه التى لا يكون الّا موجبة و هى الصغرى.

او موضوعهما؛ فالثالث، لموافقته له فى اخسّيهما التى لا يكون الّا كلية و هى الكبرى، و يكاد الطبع يتفطن لقياسيتهما دون حاجة الى بيان.

[الشرائط العامة للقياس الاقترانى]

و يشترك الثلاثة فى ان النتيجة فيها ليست[732] عن الجزئيتين؛ و لا عن [ب- 9] سالبتين؛ و لا عن سالبة صغرى و جزئية كبرى؛ الّا فى سوالب هى فى حكم الموجبات كما اشرنا [ه].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 219

لمعة [3] [فى الشرائط الخاصة للشكل الاول و ضروبه]

شروط الاول: ايجاب الصغرى و فعليتها ليندرج الاصغر فى الاكبر بالفعل؛ و كلية الكبرى ليتعدّى الحكم من الاوسط إليه.

---

730 (3)- و هما الاصغر و الاكبر.
731 (1)- چ: واسط.
732 (2)- چ:- ليست.

فانحصرت ضروبه فی أربعهٔ اذا کانت ستّهٔ عشر بحسب وجوده، تراکیب الاربع المحصورات فی احدی المقدمتین مع مثلها فی الاخری، فانحذف احد المتقابلین من الکیف و الکم فی احداهما ثمانیهٔ، و بحذف احدهما من الاخری أربعهٔ.

و الشخصی لا یبحث عنه فی الحقیقیات. و الاهمال مغلط.

و لما کانت النتیجهٔ تابعهٔ لأخسّ المقدمتین کمّا و کیفا فینتج الاول من الضروب من موجبتین کلیتین: موجبهٔ کلیهٔ. و الثانی من کلیتین و الکبری سالبهٔ:

سالبهٔ کلیهٔ. و الثالث من موجبتین و الصغری جزئیهٔ: موجبهٔ جزئیهٔ. و الرابع من موجبهٔ جزئیهٔ صغری، و سالبهٔ کلیهٔ کبری: سالبهٔ جزئیهٔ.

لمعهٔ [4] [فی الشرائط الخاصهٔ للشکل الثانی و ضروبه و اثباته]

شروط الثانی: بحسب الکیف اختلافهما فیه، و الّا لزم اختلاف النتیجهٔ الموجب للعقم. و بحسب الکم[۷۳۳] کلیهٔ الکبری، و الّا لجاز توافق الطرفین کما اذا

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 220

سلب[۷۳٤] احد النوعین عن الآخر و حمل علی بعض جنسهما، او حمل الفصل علی نوعه و سلب عن بعض جنسه.

و تباینهما أیضا کما اذا حمل النوع[۷۳۵] المسلوب عن الاخر علی بعض فصله؛ او سلب الفصل المحمول [الف- 10] علی نوعه عن بعض نوع آخر.

و بحسب الجههٔ امران:

احدهما: اما دوام الصغری او کون الکبری منعکسهٔ السالبهٔ: کالدائمتین و المشروطتین و العرفیتین؛ اذ لو انتفیا لکانت الصغری غیر الضروریهٔ و الدائمهٔ، و هی ثلاث عشر اخصها المشروطهٔ الخاصهٔ و الوقتیهٔ و الکبری من التسع الغیر

---

733 (1)- قوله:« و بحسب الکم»: و هو صدق القیاس الوارد علی صورة واحدة مع ایجاب النتیجة تارة و مع سلبها اخری لاشتراك المتوافقین و المتعاندین في لازم واحد ایجابی و سلبی مع امتناع السلب في المتوافقین و الایجاب في المتعاندین، اما اختلاف النتیجة عند اتفاق المقدمتین ایجابا، فکقولنا: کل انسان حیوان و کل ناطق حیوان، فان الصادق حینئذ الایجاب؛ أما عند اتفاقهما سلبا، فکقولنا: لا شيء من الانسان بحجر و لا شيء من الفرس بحجر؛ فان الصادق فیه السلب. بخلاف قولنا-- لا شيء من الانسان بحجر و لا شيء من الناطق بحجر، فان الصادق منه الایجاب.(منه)

734 (1)- قوله:« کما اذا سلب»: الاول اشارة الی توافقهما عند ایجاب الکبری؛ کقولنا: لا شيء من الانسان بفرس، و بعض الحیوان فرس؛ و الثانی الی التوافق عند سلبها، کقولنا: کل انسان ناطق، و بعض الحیوان لیس بناطق؛ فان[الصادق] فیه علی الوجهین الایجاب، و هو قولنا: کل انسان حیوان.(منه)

735 (2)- قوله:« کما اذا حمل النوع»: الاول اشارة الی تباینها عند ایجاب الکبری، کقولنا: لا شيء من الانسان بفرس، و بعض الصهّال فرس. و الثانی الی القیاس عند سلبها، کقولنا: کلّ انسان ناطق، و بعض الفرس لیس بناطق، فانّ الصادق فیه علی الوجهین السلب، و هو قولنا: لا شيء من الانسان بفرس.(منه)

المنعكسة السوالب، و اخصها الوقتية الخاصة، و اختلاط احد الصغريين الخاصتين مع الكبرى الوقتية الخاصة غير منتج للاختلاف.

و ثانيهما: كون الممكنة مع الضرورية او مع كبرى مشروطة.

فضروبه أيضا أربعة: لخروج ثمانية من المحتملات الستّة عشر بالشرط الاول.

و أربعة بالثانى.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 221

فالاول[٧٣٦]: من كليتين مع ايجاب الصغرى و سلب الكبرى. و الثانى: منهما عكسا، و نتيجتهما سالبة كلية. و الثالث: من مختلفتين كيفا و كمّا مع الايجاب و الجزئية فى الصغرى. و الرابع: منهما مع تبديلهما.

و البيان بالخلف فى الكل، و هو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما يناقض الصغرى.

و بعكس الكبرى فى الاول ليعود[٧٣٧] الى الشكل الاول. و به[٧٣٨] و بالافتراض فى الثالث، و هو فرض موضوع المقدمة معيّنا لتصير كلية يحصل المطلوب من قياسين، احدهما من الشكل الاول و الاخر من هذا و لكن من كليتين. و بعكس الصغرى فى الثانى و جعلها كبرى ثم عكس النتيجة ليحصل المطلوب.

لمعة [5] [فى شرائط الشكل الثالث و ضروبه و اثباته]

شروط الثالث (1): ايجاب الصغرى، و الّا لجاز توافق الطرفين [ب- 10] بان سلب النوع و فصله[٧٣٩] عما يباين جنسه، او[٧٤٠] سلب احد النوعين عن الآخر و حمل فصله عليه.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 222

(2): و فعليتها و الّا لزم الاختلاف.

(3): و كلية إحداهما، و الّا لجاز ان يكون المحكوم عليه بالاصغر غير المحكوم[٧٤١] عليه بالاكبر.

---

[736] (1)- أى: الضرب الاول.
[737] (2)- الف: فيعود.
[738] (3)- أى بعكس الكبرى.
[739] (4)- قوله:« بأن سلب النوع و فصله»: أى الصغرى لو كانت ممكنة لزم الاختلاف الموجب للعقم كما اذا فرضنا أن زيدا ركب الفرس و لم يركب الحمار. و عمرو ركب الحمار و لم يركب الفرس صدق: كل ما هو مركوب زيد فهو مركوب عمرو بالامكان، و كل ما هو مركوب زيد فهو فرس بالضرورة، و كان الصادق فيه السلب، و لو بدلنا الكبرى بلا شيء مما هو مركوب زيد بخمار بالضرورة كان الصادق فيه الايجاب، و السر ظاهر.(منه)
[740] (5)- الف: بان.

فضروبه ستّة لسقوط الثمانية بالشرط الكيفى؛ و اثنين بالكمّى، و هى الموجبتان من الكم مع الكليتين من الكيف؛ و الموجبة الكلية مع الجزئيتين منه. و كيفية الترتيب لا يخفى على الفطن.

و النتيجة فى الاوتار موجبة جزئية، و فى الاشفاع سالبة جزئية. و ما لزمت كلية و لو[٧٤٢] فى الاولين فما ظنّک بغيرهما، لاحتمال كون الاصغر اعم من الاوسط المساوى للاكبر؛ او المشارک له فى الاندراج تحت الاصغر؛ فامتنع ايجاب الاخص[٧٤٣] لجميع الاعم او سلبه عنها.

و البيان بالخلف فى الكل، و هى ضمّ نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج نقيض الكبرى.

و بعكس الصغرى فى الثلاثة الاول و الخامس؛ و بعكس الكبرى و جعلها صغرى ثم عكس النتيجة فى الرابع؛ و بالافتراض فى الّذى احدى مقدمتيه موجبة جزئية.

فظهر ان الثالث لا ينتج الّا جزئية، كما ان الثانى لا ينتج الّا سالبة[٧٤٤]، و الاول ينتج الجميع.

و فى هذه الثلاثة كفاية لطالب الحق. و يمكن له بالعمل الاشراقى رد الضروب المنتجة من كل شكل الى ضرب واحد، هو المركب من موجبتين كليتين ضروريتين؛ و ذلک لرده القضايا [الف- 11] الى الموجبة الكلية الضرورية كما مر.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 223

و الضابط فى شرائط الثلاثة بحسب الكم و الكيف كلية ما موضوعها الاوسط ككبرى الاول مطلقا، و احدى الثالثة[٧٤٥]، مع اتحاده بالاصغر- و هو المفسر بالملاقاة بالأسر- و إما كلية ما موضوعها الاكبر مع الاختلاف فى الكيف.

لمعة [6] [المقدمات الشرطية فى القياس الاقترانى]

قد تتألّف من الشرطيات اقيسة اقترانية، و اقسامها خمسة؛ لانها إما عن متصلتين، او منفصلتين، او حملى و متصل، او حملى و منفصل، او متصل و منفصل.

الاول- و هو الاقرب الى الطبع- ثلاثة اصناف، اذ الاوسط فيها (1): جزء تام من كل واحدة من المقدمتين (2): او غير تام من كل منهما (3): او تام من احداهما غير تام من الاخرى.

فمن الاول ينعقد الاشكال الاربعة. و الثانى كذلک[٧٤٦] بالبيان المذكور.

---

[741] (1)- ج: البعض المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم ...
[742] (2)- چ: كليا.
[743] (3)- چ: الاخر.
[744] (4)- الف، ب: كليا.
[745] (1)- الف، ب: الثالثة. أى لا بد بكلية احدى المقدمتين من الشكل الثالث.
[746] (2)- چ: كذا.

و الثالث: أربعة؛ لان الحملية فيه اما صغرى او كبرى. و ايّا ما كانت فالشركة بينهما إما فى التالى او المقدم. و ينعقد الاشكال الاربعة فى كل قسم منها؛ الّا ان الافضل منها ما كانت الحملية كبرى و الشركة مع التالى لقربه من الطبع و لمسيس الحاجة إليه فى قياس الخلف؛ لانحلاله الى هذا الاقتران. و شرطه ايجاب المتصلة، و نتيجته متصلة مقدمها مقدم المتصلة، و تاليها نتيجة التأليف بين الحملية و التالى.

و الرابع: ستّة، لأن الحملية إما بعدد اجزاء المنفصلة او اقل او اكثر. و ايّا ما كان فالمنفصلة فيه إما صغرى او كبرى، و المطبوع منه ما كانت الحملية [ب- 11] بعدد اجزائها و ينعقد فيه الاشكال الاربعة. و شرط انتاجه كون المنفصلة موجبة كلية مع منعها للخلو.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 224

الخامس: أيضا ستّة لأن الاشتراک بينهما (1): إما فى جزء تام منهما (2): او من احدهما (3): او غير تام منهما.

و المتصلة فى كل من الثلاثة اما صغرى او كبرى. و المطبوع ما يكون الشركة فى الجزء التام مع اتصال الصغرى.

عقد و حلّ[٧٤٧]

[الشبهة الاولى]: قد طعن فى الاول بأن ملازمة الكبرى و ان كانت فى نفس الامر، لكن جاز ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر اذا امتنع فى نفسه. كقولنا: كلما كان هذا اللون سوادا و بياضا فهو سواد و كلما كان سوادا[٧٤٨] لم يكن بياضا.

فيجاب بأن الاوسط ان وقع منهما بنحو واحد كان الانتاج بيّنا، لكن كذبت النتيجة لكذب الكبرى؛ و ليس من شرط انتاج القياس صدق مقدماته، اذ ربما ينتج مع كذبها و يستعمل الزاما. و ان لم يقع لم يكن الاقتران قياسا لعدم تكرر الاوسط.

[الشبهة الثانية]: و فى الثالث[٧٤٩] بان الحملية الصادقة فى الواقع جاز ان لا يبقى صدقها على تقدير صدق مقدم المتصلة. فلا ينتج كقولنا: ان كان الخلأ موجودا فهو بعد، و كل بعد فهو فى مادة. فلو انتج لصدق: ان كان الخلأ موجودا فهو فى مادة. و ليس كذلک.

و الجواب: منع كذب النتيجة، اذ المحال لا يمتنع ان يلزم من وجوده نفيه. و قد عرفت ان صدق المتصلة لا ينافى كذب الاجزاء.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 225

---

[747] (1)- چ: حل و عقد.
[748] (2)- چ:- فهو ... سوادا.
[749] (3)- چ: و في الرابع و الثالث.

لمعة [7] [فى القياس الاستثنائى]

الاستثناء فى الاستثنائى [الف- 12] وضع او رفع لبعض اجزاء الشرطية لوضع او رفع الاخر.

و البسيط منه يتركب من شرطية و حملية.

و المتصلات يستثنى فيها عين المقدم فينتج عين التالى، او نقيض التالى فينتج نقيض المقدم.

و لا يستثنى عين التالى لعين المقدم، و لا نقيض المقدم لنقيض التالى لجواز عموم التالى؛ فيلزم من رفع الاعم رفع الاخص، و لا عكس. و من وضع الاخص وضع الاعم و لا عكس.

و فى مادة المساواة و ان صحت الاربعة لكنّها لخصوص المادة فغير معتبرة لعموم قواعدهم.

و فى المنفصلة يستثنى عين جزء لنقيض الباقى او نقيض جزء لعين الباقى.

و الانفصال فيه ان كان متعددا او فى مانعة الجمع فقط[٧٥٠]، يستثنى العين للنقيض لا غير. و فى مانعة الخلو فقط النقيضين للعين لا غير.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 226

الاشراق السادس فى الاقيسة المختلفة[٧٥١]

لمعة [1] [فى القياس المركب و تعداد مقدمات القياس]

لا قياس أقل من مقدمتين، فان المقدمة ان اشتملت على كلية النتيجة فهى شرطية يستثنى بقضية اخرى، و ان اشتملت على احد جزئيها فلا بد من قضية اخرى يشتمل على جزئها الآخر.

و لا قياس من اكثر من مقدمتين، اذ المطلوب له طرفان فقط، و لا بد لكل منهما من مناسب لا غير، بل يوجد[٧٥٢] مقدمات كثيرة لقياسات متعددة سابقة الى قياس واحد لمطلوب واحد فيسمّى «قياسا مركبا» قد تطوى النتائج[٧٥٣] فيه.

لمعة [2] [فى قياس الخلف و مقدماته]

الخلف قياس بيّن فيه حقيقة المطلوب بابطال نقيضه. و يتركب من قياسين:

---

750 (1)- ب: اذ الانفصال فيه ان كان في مانع الجمع فقط.
751 (1)- فى الاصل: القياس الخلف.
752 (2)- الف: لا يوجد.
753 (3)- چ: التتابع.

استثنائی، و اقترانی، و قد یردّ الخلف الی المستقیم بأخذ نقیض النتیجة المحالة و اقترانها [ب- 12] بالصادقة علی ما یتّفق من الاشکال ینتج المطلوب مستقیما.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 227

و اعلم ان فی جمیع الاقترانیات اذا اخذ نقیض النتیجة او ضدها و قرنت باحدی المقدمتین ینتج[۷۵۴] نقیض المقدمة الاخری او ضدها علی ای شکل یتفق. و یسمّی عکس القیاس و یستعمل فی الجدل احتیالا لمنع القیاس.

لمعة [3] [فی قیاس الدور]

قیاس الدور:[۷۵۵] هو اخذ النتیجة مع عکس احدی مقدمتیها لینتج الاخری.

فیکون النتیجة نتیجة ما ینتجها.

و یستعمل جدلا لمنع القیاس. و انما یمکن فی موضوع یتعاکس الحدود لیحفظ الکمیة.

لمعة [4] [تبصرة کلیة فی القیاس]

القیاس الناتج لقضیة بالذات ینتج بالعرض بطلان نقیضها و صحة عکسها.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 228

الاشراق السابع فی اصناف ما یحتج به

منها: الاستقراء، و هو الحکم علی طبیعة کلیة بما وجد فی جزئیاته الکثیرة، کحکمک بان کل حیوان یحرک فکّه الاسفل عند المضغ بما شاهدت من الحیوانات. و هو غیر مفید للیقین اذ ربما یکون حکم ما لم یستقری[۷۵۶] بخلاف ما استقری کالتمساح فی مثالنا هذا.

و منها: التمثیل، و هو ما یدّعی شمول حکم احد الامرین لآخر یشارکه لمعنی جامع بینهما، و یسمّی بالقیاس عند الفقهاء. یستعملها الجدلیون؛ و هو من اضعف الحجج، لجواز ان یکون الحکم فی الاصل لخصوصیة ماهیته.

---

754 (1)- الف: نتیجتا.

755 (2)- قوله:« قیاس الدور»: مثاله کالانسان متعجب، و کل متعجب ضاحك، فینتج کل انسان ضاحك. فیعید الدور یقترن النتیجة بالصغری المعکوسة باقیة علی الضرورة نتجت الکبری أو تقترن بالکبری المعکوسة ما فیه کبری نتجت الصغری.(منه).

756 (1)- کذا صححناه، و في چ: یستقرابه، و في الف و ب: لا یستقرا.

و منها: قياس الفراسة، و هو ما يكون الاوسط فيه هيئة بدنية موجودة فى نوع من الحيوان يستدل بها على خلق، للزومها لمزاج واحد، فيستدل بوجود [الف- 13] احد المعلولين على الآخر كعرض الاعالى الموجود[٧٥٧] فى الانسان و الاسد، يستدل به على وجود خلق الاسد للانسان و هو الشجاعة.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 229

الاشراق الثامن فى البرهان

تمهيد [فى الصناعات الخمس]

القياس: إما ان يفيد التخيل او التصديق؛ فالاول: هو الشعر. و الثانى: ان افاد يقينا فهو البرهان؛ و ان اوقع ظنّا فهو الخطابة؛ و الّا فان اشتمل على عموم الاعتراف و التسليم فهو الجدل، و الّا فالسفسطة. فالصناعات خمس.

فالبرهان لكونه مفيدا لليقين وجب ان يكون صورته[٧٥٨] يقينية الانتاج، فلا يكون الّا قياسا، و مادتها اليقينيات من الاوليات و المشاهدات و التجربيات و الحدسيات و المتواترات و الفطريات.

فالصناعات: يتألف البرهان من اليقينيات؛ و الجدل من المشهورات؛ و الخطابة من المظنونات؛ و الشعر من المخيّلات؛ و المغالطة من الشبيهة باليقينيات فى السفسطة، و بالمشهورات فى المشاغبة.

و لم يعتبر المشابهة بالمظنونات و المخيّلات اللتين هما مبادى الخطابة و الشعر؛ لأن المشابهة لهما ان افاد ظنّا او تخيّلا فهو هو، و الّا فلم يكن معتدّا بها.

و ما نقل من المعلم الاول «ان مقدمات البراهين كنتائجها ضرورية» ليس معنى الضرورية- كما توهم قوم- ما يقابل الممكنة؛ بل معناها اليقينية الواجب قبولها، ضرورية كانت او ممكنة.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 230

ثم ان منفعة البراهين او السفسطة عامة لجميع الناس؛ لأن من علمهما انتفع بهما. اما البرهان فبالاستعمال [ب- 13] لتحصيل الحق. و اما السفسطة فالاحتراز (فللاحتراز) عن الباطل[٧٥٩]، بخلاف غيرهما، فان الجدل لالزام الغير، و الخطابة لاقناعه[٧٦٠]، و الشعر لتخييله.

و كل ذلک بحسب الغير و المشاركة معه فى التمدن.

---

757 (2)- چ: الموجودة.
758 (1)- چ: صورتها.
759 (1)- چ: عنه.
760 (2)- چ: للاقناع.

لمعة [1] [فی المطالب]

ان من المطالب العلمیة تصوریة. و اخری تصدیقیة.

فمنها «هل» (1): بسیطة کانت اذا طلب بها وجود الشیء فی نفسه. (2): او مرکبة اذا طلب بها وجود الشیء علی صفته، و الجواب فیها احد طرفی النقیض.

و منها «ما» (1): شارحة کانت اذا طلب بها مفهوم الاسم. (2): و حقیقیة اذا طلب حقیقته. و طالبة المفهوم مقدمة علی هل البسیطة، و طالبة[٧٦١] الحقیقة یتأخر عنها.

و منها «ایّ»: و یطلب بها تمیّز الشیء عن غیره فی ذاته او عرضه.

و منها «لم»: و یطلب بها (1): علة الشیء فی نفسه. (2): او علة التصدیق. و هذا المطلب هو بالقوة مطلب «ما»، لأنک اذا قلت: لم «ج» «ب» کأنک قلت: ما سبب کون «ج» «ب»؛ الّا انه بالفعل مطلب «لم»[٧٦٢] بالقیاس الی النتیجة، و بالقوة مطلب «ما» بالقیاس الی الحد الاوسط. و کذا مطلب «ای» داخل تحت هل المرکبة.

و هذه هی أمّهات المطالب و ان کانت مطالب غیرها مثل کیف، و کم، و متی، و این؛ و قد یستغنی عنها بأیّ.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 231

لمعة [2] فی البرهان اللمّی و الإنّی

الحد الاوسط فی البرهان یجب ان یکون علة لثبوت الاکبر للاوسط، و الّا لم یکن البرهان برهانا، فهو اما ان یعطی اللّمیة فی نفس الامر أیضا فهو «لمّی» و الّا ف «انّی».

فان کان معلولا لنسبة الاکبر الی الاصغر فهو «دلیل»؛ و الّا فغیره.

فالدلیل یشارک [الف- 14] برهان اللم[٧٦٣] فی الحدود. بل کل برهان لمّ فی الحدود اذا بدّل فیه الاوسط بالاکبر یصیر برهان «ان» و «دلیلا».

لمعة [3] [فی اجزاء العلوم]

اجزاء العلوم: موضوعات و مباد و مسائل. فموضوع العلم ما یبحث فیه عن اعراضه الذاتیة.

---

[761] (3)- ج: طلبه.
[762] (4)- ج: انه مطلب ما.
[763] (1)- قوله:« البرهان اللمی»: مثال البرهان اللمی: هذا الخشب اشتعل فیه النار و کل ما اشتعل فیه النار محترق، فهذا الخشب محترق.(منه).

و مبادیه (1): التصوریهٔ هی حدود موضوعاته و اجزائها و اعراضها الذاتیهٔ. و (2): التصدیقیهٔ هی القضایا التی یتوقف علیها براهین مطالبه، و یسمّی الاوضاع و یجب اصدار العلم بالمبادی.

و مسائله: هی القضایا التی یطلب التصدیق بها فیه.

و المطلوب فی العلوم الحقیقیهٔ انما یستفاد من البرهان، یعطی اللمّی الدائم مطلقا. و الطبیعی یعطی لمّیا ما دامت الطبیعهٔ و المادهٔ موجودتین. فلا برهان علی الشخص المتغیر کما لا حدّ له. و حکمنا علی الشمس و السماء و غیرهما لیس

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 232

جزئیا لأن مفهوماتهما کلیهٔ.

و أیضا الفاسدات لا برهان علیها، لأنها (1): اما معلومهٔ فمحسوسهٔ. (2): او غائبهٔ فمحتملهٔ الفناء، فلا برهان علی التقدیرین لعدم الدوام لتیقّنها. و العلوم متباینهٔ ان تباینت موضوعاتها. و ما موضوعه اخص من موضوع آخر فیسمّی اسفل منه و تحته کالمجسمات تحت الهندسهٔ، و کذا ان تباینت الموضوعات و لکن ینظر احدهما فی الآخر لاعراضه الذاتیهٔ، کالموسیقی تحت الحساب.

و کل اصل موضوع فی علم، یبرهن فی غیره. فالغالب ان یکون فیما فوقه.

و قد یکون فی العالی ما یبیّن فی السافل بغیر ما یبیّن منه فی العالی لیدور.

و العلوم تترتب[٧٦٤] [ب- 16] موضوعاتها فی العلوم[٧٦٥] حتی ینتهی الی ما لا اعم من موضوعه؛ و هو «الفلسفهٔ الاولی»، لأنّ[٧٦٦] موضوعها الوجود.

لمعهٔ [4] [فی تلازم الحد و البرهان]

الحد لا یکتسب بالبرهان و الّا یلزم الدور و تحصیل الحاصل؛ لأن الحد من حیث انه حد- ای کونه ادراکا تفصیلیا لمحدود- لو کان مطلوبا لکان معقولا قبل البرهان؛ فلو حصل به لکان دورا. اما المطلوب التصدیقی فیراد فیه حال النسبهٔ الی تعقّلها.

و أیضا فتعقّل الحد التام نفس تعقّل المحدود تفصیلا، ثم اذا صار المحدود اصغر و الحد اکبر لکان بیّن الثبوت ذا وسط و هو باطل.

---

764 (1)- الف: بترتب.
765 (2)- ج: العموم.
766 (3)- ج: فان.

و كل ما يجعل اوسط فان كان نسبة الاكبر إليه على انه محمول فيتعدى الى الاصغر بالمحمولية، فلا يلزم ان يكون حده. او على انه حدها الاوسط محموله،

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 233

فيجوز ان يكون الاوسط محمولا على غير الاصغر؛ فهو المصادرة على المطلوب الاول.

حد الشيء لا يكتسب من حد ضده، اذ لا اولوية، و ليس لكل شيء ضد[٧٦٧].

و الاستقراء أيضا لا يفيد، اذ الاشخاص غير متناهية[٧٦٨].

بل طريق اكتساب الحد تحليل صفات الشخص و تركيبه، بأن يعمد فيه و يحذف ما ليس بذاتى له، و ينظر انه من اى جنس من المقولات العشر، و الى المرتبات فى جواب ما هو، و المقسمات الحقيقية، حتى ينتهى الى مقول لا مقول تحته. و يجمع المقوّمات العامة فى اسم الجنس بشرط عدم التكرار و توارد الفصول[٧٦٩].

فاذا جمعت [الف- 15] هذه المحمولات و وجد منها شيء مساو للمحدود فى الحمل و المعنى جميعا فهو الحد.

و قد يتّفق التوافق فى جواب «ما» و «لم» كما يقال: ان الكسوف ما هو؟

فيجاب: هو زوال ضوء القمر لتوسط الارض بينه و بين الشمس. فاذا قيل: لم انكسف القمر؟ فيجعل توسط الارض اوسط، فاشترک الحد و البرهان اذا كان الوسط من العلل الذاتية للشيء.

و اعلم ان توقف ابتلال الارض على المطر المتوقف على السحاب المتوقف على صعود الابخرة المتوقف على ابتلال آخر ليس دورا ممتنعا؛ لأن الموقوف عليه غير موقوف عليه بالعدد.

فالبرهان الدورى المتحد الوسط مع النتيجة على هذا الوجه ليس فى الحقيقة قياسا دوريا يؤخذ الشيء فى بيان نفسه، لمغايرة الوسط للنتيجة بالعدد، و ان اتّحدا فى النوع.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 234

الاشراق التاسع فى سوفسطيقى اى المغالطة

تمهيد [فى مقدمات المغالطة]

---

[767] (1)- الف: لكل ضد شيء.
[768] (2)- چ: يعتبر.
[769] (3)- چ: التكرار و الفصول. ب: و يورد الفصول.

كل قياس ينتج ما يناقض وضعا ما فيه تبكيت، فان[770] كان حقا او مشهورا كان برهانيا او جدليا؛ و الّا فسفسطى يشبه البرهان؛ او مشاغبى يشبه الجدل. كما علمت[771].

و لا بد فيهما من ترويج نقيضه، و تشابه[772] (1): اما فى الصورة: بأن يشبه ضربا منتجا و ليس ايّاه، (2): او فى المادة: بان يشبه الحق او المشهور، و لا يكون شيئا منهما.

فالمغالطة قياس يفسد (1): صورته، (2): او مادته، (3): او هما جميعا. و الآتى به غالط فى نفسه مغالط لغيره.

لمعة [1] [اسباب الغلط فى القياس]

فالغلط فى القياس بسبب الصورة كما اذا لم يكن من شكل ناتج او ضرب ناتج او وقع ذهول عن مراعاة الشرائط المذكورة [ب- 15] فى احد التركيبين:

(1): كعدم مشابهة الاوسط فى المقدمتين، كمن قال: «كل انسان حيوان. و

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 235

الحيوان جنس، فالانسان جنس». فالغلط فيه ان الحيوان فى الكبرى مأخوذ بوجه كونه كليا موجودا فى الذهن فقط، بخلاف ما فى الصغرى فانه حيوان باعتبار ماهيته.

(2): او لعدم اتحاد احد الطرفين فى القياس و النتيجة. او لعدم نقل الاوسط بالكلية.

و اما الغلط بحسب المادة:

1- فكالمصادرة على المطلوب الاول، و هو ان يكون النتيجة مقدمة فى قياس ينتجها بلفظ آخر.

2- و ككون المقدمة اخفى من النتيجة.

3- او مساوية لها، فلا اولوية فى التبيين من التعكّس.

4- و ككذبها فيورد فى القياس:

(الف): اما لمشابهة لفظية، كما يرد الاسماء المشتركة مثل العين، و الاداة مثل «الواو» تارة للقسم و اخرى للعطف.

---

[770] (1)- چ: وضعا ما فان.
[771] (2)- فى صدر الاشراق الثامن.
[772] (3)- چ: متشابهته.

(ب): او بسبب فی المعنی:

[1]: اما للجهة، [الف]: کأخذ سوالب الجهات مکان السوالب الموصوفة بها، و نحوها. [ب]: او للسور، کأخذ البعض السوری مکان البعض بمعنی الجزء. [ج]: او اخذ احد من الکل و الکلی، و کل واحد مکان الآخر.

[2]: او لایهام عکس، کمن یری «کل ثلج ابیض» فیأخذ «ان کل ابیض ثلج».

[3]: او لترکیب مرکّب کقولک: «الخمسة زوج و فرد». فنفصّل و نقول انها زوج و انها فرد.

[4]: او لاخذ ذاتی او لازمه مکانه، کمن رأی الانسان متوهما مکلّفا، فظن ان کل متوهم مکلّف.

[5]: او اخذ ما بالقوة مکان ما بالفعل و بالعکس.

[6]: او اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات [الف- 16] و بالعکس.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 236

[7]: او اخذ الاعتبارات الذهنیة واقعة فی الاعیان، کمن رأی ان الانسان الکلی موجود فی الذهن فحکم بکلیته فی العین.

[8]: او اخذ جزء العلة مکانها.

[9]: او اخذ ما لیس بعلة علة؛ و هذا یوجد فی قیاس الخلف، فیدّعی ان الکذب لنقیض المطلوب و یکون لغیره.

و بعد مراعاة ما ذکرنا سهل علیک التحرز من الاغالیط.

و لو لا القصور و عدم التمیّز لما تمّت للمغالط صناعة. فهی[773] صناعة کاذبة تنفع[774] بالعرض بأن صاحبها لا یغلط و لا یغالط، و یقدر علی ان یغالط المغالط.

و العصمة من اللّه فی کل الامور، وَ مَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ[775]. [ب- 16].

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 237

7- الحشریّة

---

[773] (1)- الف، ب: بل.
[774] (2)- الف، ب: تنتفع.
[775] (3)- النور، 40.

فصل [1] فى ان عذاب القبر حق بقول مجمل

كل من شاهد بنور البصيرة باطنه فى الدنيا لرآه مشحونا بانواع الموذيات و اصناف السباع، مثل الغضب و الشهوة و الحقد و الحسد و الكبر و العجب و الرياء و غيرها؛ و هى التى لا تزال تفرسه[٧٧٦] و تنهشه ان سها عنها بلحظة؛ الّا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها، فاذا انكشف الغطاء و وضع فى قبره عاينها، و قد تمثّلت بصورها و اشكالها الموافقة لمعانيها، فيرى بعينه العقارب و الحيّات قد احدقت [به]. و انما هى ملكاته و صفاته الحاضرة الآن فى نفسه، و قد انكشف له صورها الطبيعية[٧٧٧]، فان لكل معنى[٧٧٨] صورة تناسبه. فهذا عذاب القبر ان كان شقيّا، و مقابله ان كان سعيدا.

تحقيق ذلک على ما حقّقه بعض الاكابر[٧٧٩] ان بالموت يتجرد النفس عن البدن ليس يصحبها شىء من الهيئات البدنية، و هى عند الموت عارفة بمفارقة البدن عن دار الدنيا مدركة ذاتها بقوتها الوهمية عين الانسان المقبور الّذى مات على صورته.

كما كان فى الرؤيا تشاهد نفسها على صورتها التى كانت فى الدنيا بعينها، و تشاهد الامور مشاهدة عينا لا بحسّها الباطن، فترى بدنها مقبورة، و تشاهد الآلام الواصلة إليها على سبيل العقوبات الحسّية على ما وردت به الشرائع الحقّة، و هو عذاب القبر.

و ان كانت سعيدة فتتخيل ذاتها و صور اعمالها و نتائج ملكاتها و سائر المواعيد النبوية على فوق ما كانت تعتقدها من الجنّات[٧٨٠] و الانهار و الحدائق و الغلمان و الحور العين و الكأس من المعين، فهذا[٧٨١] ثواب القبر. و لذلک قال النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم: القبر روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النّيران[٧٨٢]. فالقبر الحقيقى هذه الهيئات، و عذاب القبر و ثوابه ما ذكرناه.

---

776 (1)- ش: تفترسه.
777 (2)- فى« الاسفار» ج 9، ص 220: صورها الباطنية الحقيقية.
778 (3)- ش: فعل.
779 (4)- هو الغزالى.(هامش م).
780 (1)- ش: الخيالات. و هو تصحيف.
781 (2)- م: فهو.
782 (3)-« جامع الترمذي» ج 4، ص 640.

و اما البعث: فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها، كما يخرج الجنين من القرار المكين، و قد اشرنا سابقا الى ان دنياك ليست الّا خلقك[783] قبل الموت، و آخرتک ليست الّا حالتک بعد الموت؛ قال اللّه تعالى: قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ[784].

فصل [2] فى الاشارة الى حقيقة الحشر

اعلم ان الزمان علة التغير و التعاقب مطلقا؛ و المكان علة الاختفاء و الغيبة مطلقا، فهما منشئان لاحتجاب الموجودات بعضها عن بعض، فاذا ارتفعا فى القيامة ارتفعت الحجب بين الخلائق، فيجتمع الخلائق كلهم الاولون و الآخرون، فهى يوم الجمع: يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ[785]. و بوجه آخر يوم الفصل؛ لان الدنيا دار اشتباه و

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 241

مغالطة، يتشابک فيها الحق و الباطل، و يعانق فيها الخير و الشر، و يقابل المتخاصمان[786]، و الآخرة دار الفصل و التميّز و الافتراق، و يتفرق المختلفان [ب- 1]:

وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ [يَوْمَئِذ] يَتَفَرَّقُونَ[787]. و يتميز المشابهات: لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ[788]، و ينفصل الخصمان، يحقّ الحق و يبطل الباطل: لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ؛[789] لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَ يُبْطِلَ الْباطِلَ.[790] و لا منافاة بين هذا الفصل و ذلک الجمع، بل هذا الفصل يوجب ذلک: هذا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمَعْناكُمْ وَ الْأَوَّلِينَ[791]. و الحشر أيضا بمعنى الجمع:

وَ حَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً[792].

كشف حال لتتميم حال

حشر الخلائق على انحاء مختلفة حسب اعمالهم و ملكاتهم: فلقوم على سبيل الوفد: يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمنِ وَفْداً[793]. و لقوم على وجه التعذيب: وَ يَوْمَ يُحْشَرُ أَعْداءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ[794].

---

783 (4)- ش: حالتك.
784 (5)- يس، 79.« مفاتيح الغيب» ص 638،« اسرار الآيات» ص 179،« المظاهر الالهية» ص 6،« شواهد الربوبية» ص 286،« العرشية» ص 257.
785 (6)- التغابن، 9.
786 (1)- ش: يتقابل المخاصمان.
787 (2)- الروم، 14. و ما بين المعقوفين زيد من المصحف الشريف.
788 (3)- الانفال، 37.
789 (4)- الانفال، 42.
790 (5)- الانفال، 8.
791 (6)- المرسلات، 38.
792 (7)- الكهف، 47.
793 (8)- كذا، و في سورة مريم 85:\i يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ ..\E.

و بالجملة، لكل احد الى ما يعمل لأجله و يحبّه: احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ أَزْواجَهُمْ[۷۹۵]، و كذا قوله [تعالى] سبحانه: فَوَ رَبِّکَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّياطِينَ[۷۹۶]، حتى انه لو احبّ احدكم حجرا لحشر معه. و قد سبق انّ تكرّر الافاعيل توجب حدوث الاخلاق و الملكات، فكل صفة و ملكة تغلب على الانسان فى الدنيا يتصور له فى الآخرة بصورة تناسبها. و لا شكّ ان افاعيل الاشقياء المدبرين انما هى بحسب هممهم القاصرة عن الارتقاء الى عالم الملكوت، النازلة فى مراتب البرازخ الحيوانية

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 242

المقتضية للاعمال الشهوية و الغضبية و البهيمية و السبعية، فلا جرم يكون تصوراتهم مقصورة على اغراض حيوانية تغلب على نفوسهم، و يحشر[۷۹۷] على صور تلك الحيوانات فى الدار الآخرة: وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ[۷۹۸]. يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة و الخنازير. و هكذا يتصورون بصورهم الحقيقية الاخروية لاهل الكشف و اصحاب الشهود و يعاينون لهم فى صقع باطنهم على أشكال و هيئات تقتضيها صفات النفوس و هيئات الارواح، و ذلک لظهور سلطان الآخرة على قلوب اهل الحق، إِنَّ فِي ذلِکَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ[۷۹۹].

و التحقيق فى ذلک: ان كمال الانسان- بحسب الاعمال المتضادة الآثار- التخلص عن موجباتها و التشبّه بالملائكة فى التنزه عنها، و هم منفكّون عن هذه الاوصاف المتضادة؛ و ليس فى وسع الانسان امكان الانفكاک عنها بالكلية، فكلّفه اللّه تعالى بما يشبه الانفكاک و ما هو بمنزلته و هو التوسط؛ فان المتوسط بين الضدين كأنه خال عنهما كالماء الفاتر لا حارّ و لا بارد مع عدم خروجه بالكلية عن جنس الحرارة و البرودة، كالجرم الفلكى؛ فنسبة المعتدل العنصرى فى الاوصاف الجسمانية الى الفلک كنسبة العدل فى الاوصاف النفسانية الى الملک؛ لأن الملک متقدس عن الاخلاق المتضادة بالكلّية، و المتوسط فيها متشبّه به نازل منزلته فالصراط المستقيم هو الوسط الحقّ بين هذه الاطراف، و لا عرض له، فهو ادقّ من الشّعر، و لذلک [الف- 2] خرج من القدرة البشرية الوقوف عليه، فلا جرم يرد امثالنا ورودا ما يقدر الميل عنه، لقوله تعالى: وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها كانَ عَلى رَبِّکَ حَتْماً مَقْضِيًّا[۸۰۰].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 243

فصل [3] فى الاشارة الى الصراط

---

794 (9)- فصلت، 19.
795 (10)- الصافات، 22.
796 (11)- مريم، 68.
797 (1)- يحشرون- ظ.
798 (2)- التكوير، 5.
799 (3)- الرعد، 4.
800 (4)- مريم، 71. أيضا« المظاهر الالهية» ص 74،« اسرار الآيات» ص 187، مفاتيح الغيب» ص 639.

الصراط طريق الحق: وَ إِنَّکَ لَتَهْدِی إِلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ. صِراطِ اللَّهِ الَّذِی لَهُ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ[801]. و هو ادقّ من الشعر و أحدّ من السيف. اما الدقّة فلأن الانحراف منه الى احد الطرفين يوجب الهلاک: وَ لا تَرْکَنُوا إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ[802]. و اما الحدّة فلأن الوقوف عليه أيضا مما يقتضى الهلاک، و من وقف عليه شقّه.

فمن استقام فى هذا العالم على الصراط المستقيم حثّ عليه، و من مرّ مستويا على ذلک الصراط و لم يمل الى احد الجانبين[803] و ذلک لأجل تعوّده على التحفظ عن الميل مدة الكون فى الدنيا حتى صار طبعا له، فان العادة طبيعة خامسة؛ كما قال اللّه تعالى حكاية عن النبى صلّى اللّه عليه و آله: وَ أَنَّ هذا صِراطِی مُسْتَقِیماً فَاتَّبِعُوهُ[804] اى مرّوا[805] على صراط الآخرة مستويا من غير ميل و انحراف؛ و جاء فى الخبر: يمرّ المؤمن على الصّراط كالبرق الخاطف[806].

و اما اهل الجحيم، فلأجل انحرافهم عن الصراط المستقيم و صدّهم عن جادة اليقين و ضلالهم عن الطريق القويم، يقفون فى الحميم: وَ إِنَّ الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّراطِ لَناکِبُونَ[807]. و كلا جانبى الصراط جحيم، بالقياس الى طائفة هم اهل

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 244

الاعراف و هم الموحدون. اليمين و الشّمال مضلّة،[808] الجنّة على يمينهم و النار على شمالهم، و ان كان اليمين و الشمال- الّذين على وجه اعلى و ارفع مما يفهم- كلاهما يمين: كلتا يدى الرّحمن يمين[809].

فصل [4] فى الاشارة الى كيفيّة وزن الاعمال و ذكر الميزان

وَ الْوَزْنُ یَوْمَئِذٍ الْحَقُّ، فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازِینُهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. وَ مَنْ خَفَّتْ مَوازِینُهُ فَأُولئِکَ الَّذِینَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ[810].

ان كل اثر و فعل ينشأ من فاعله الطبيعى المناسب له يوجب الاطمينان فى نفس فاعله، و يقتضى له القوة و الاستقرار، فان كل فاعل يقوى بفعله الذاتى؛ او لا ترى ان كثرة الافكار العلمية توجب قوة فى العاقلة، و ان الطبائع العنصرية يتقوّى ذاتها- بل من غيره-[811] قسرا، و منه عند حصولها فى أحيازها الطبيعية يستقر عند ذلک و يسلب عنه الاضطراب و التزلزل.

---

[801] (1)- الشورى، 52- 53.
[802] (2)- هود، 113.
[803] (3)- كذا، و الجزاء اما مقدّر أو ساقط.
[804] (4)- الانعام، 153.
[805] (5)- كذا في النسخ، و هو تفسير« فاتبعوه».
[806] (6)-« البحار» ج 8، ص 67 ما يقرب منه.« الدرّ المنثور» ج 4، ص 339.
[807] (7)- المؤمنون، 74.
[808] (1)- من كلام امير المؤمنين عليه السّلام في« نهج البلاغة» الخطبة 16.
[809] (2)- أيضا« المظاهر الالهية» ص 77،« اسرار الآيات» ص 193،« شواهد الربوبية» ص 291،« الاسفار» ج 9، ص 285،« مفاتيح الغيب» ص 644،« العرشية» ص 263.
[810] (3)- الاعراف، 8- 9.
[811] (4)- من هنا الى آخر الفقرة خلط في العبارة كما لا يخفى.

و كل اثر و فعل ينشأ من فاعله الطبيعى بسبب مصادفة امور غريبة يوجب الاضطراب و التزلزل فى نفس فاعله، كحركة المرتعش الحاصلة لعضو الانسان يقتضى[٨١٢] طبيعة العضو عن قبول ما يوجبه النفس الحيوانية، و هما مختلفان[٨١٣] فى الفاعلية، و هذا هو السبب فى حصول الاعياء لطبائع المركبات. فالنفس الانسانية لكونها من عالم القدس تتقوّى ذاتها عند افاعيلها الخاصة من [ب- 2] اكتساب

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 245

٨١٤

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين ؛ ص245

العلوم و الخيرات، فيحصل لها الاطمينان و الاستقرار. و يضعف ذاتها عند الافاعيل الشهوية و الغضبية لأجل مقارنة القوى الحيوانية، فيحصل لها الاضطراب و التزلزل.

فنسبة ما يوجب للنفس الاطمينان و الاستقرار الى الثقل اولى. او لا ترى ان الاثقال و المثقلات تسكن السفائن[٨١٥] عن الحركات المختلفة و الاضطرابات؟ و نسبة كل ما يقتضى بحر[٨١٦] النفس و ضعفها و اضطرابها و متابعتها الاهواء المختلفة و الاغراض المتفرقة الى الخفّة أولى؛ فان الخفيف يتغير بأدنى حركة و تغيّر يحدث فى الهواء و يكون حركاته[٨١٧] خالية عن النظام.

ثم ان اطمينان القلب يوجب الرضاء، فلا جرم فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ[٨١٨]. و اختلاف حركات النفس بمتابعة الهواء ينجرّ[٨١٩] و يذهب بها الى الهاوية، فلا جرم وَ أَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ[٨٢٠]. و أيضا خلق اللّه سبحانه الشيطان من النار و الانسان من الطين: خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ[٨٢١]، و مقتضى طبيعة النار الخفّة و الحركة، و مقتضى طبيعة الارض الثقل و السكون. فالأفاعيل الابليسة يوجب الخفّة و الاضطراب، و الاعمال الانسانية يقتضى الاستقرار و الاطمينان، قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ[٨٢٢].

---

812 (5)- يتعصّى- ظ.
813 (6)- ش: متخالفان.
814 صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، 1جلد، حكمت - تهران، چاپ: دوم، 1420 ه.ق.
815 (1)- م و ش: النفس
816 (2)- م، ش:« تحيّر» و هو بمعناه
817 (3)- م، ش: حركاتها
818 (4)- القارعة، 7- 8.
819 (5)- م: يعجز.
820 (6)- القارعة، 7- 8.
821 (7)- ص، 76.
822 (8)- الاسراء، 84.

قال بعضهم: الميزان كلمة «لا إله الّا الله»، و علامة هذا المعنى و مصداقه ان الوجود فى كفّة و جانب منه، و العدم فى كفة اخرى و جانب آخر منه، و حرف الاستثناء التى لها وجه الى العدم و وجه الى الوجود بمثابة الشاهين، و هو العمود الّذى يقوم به الكفّتان. و هذه الكلمة فاصلة بين الكفر و الايمان، فارقة بين الجحيم و الجنان، من قال: لا إله الّا اللّه، دخل الجنّة[823]. و اما ما ورد من ان هذه كلمة خفيفة على

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 246

اللسان ثقيلة فى الميزان، فلأنها هى بالنسبة الى طائفة موزون و ميزان، و هما واحد فى حقّهم[824].

فصل [5] فى الاشارة الى صحائف الاعمال و كرام الكاتبين و نزول الملائكة على الاخيار و نزول الشياطين على الاشرار

ان القول و الفعل ما دامت حقيقتهما فى اكوان الاصوات و الحركات فلا حظّ لها من البقاء و الثبات، فاذا تكوّنت بالوجود الكتبى حصل لها مرتبة من البقاء و الثبات، و كذا كل من فعل فعلا و تكلم بكلام حصل منه اثر فى نفسه و حال يبقى زمانا. و اذا تكررت الافاعيل و الاقاويل استحكمت الآثار فى النفس و صارت الاحوال ملكات يصدر بسببها الافعال بسهولة من غير رويّة و قصد و حاجة الى تجشّم اكتساب و مزيد اعمال[825] بعد ما لم يكن كذلك. و من هذا النمط يستنبط الصنائع و يتعلم المكاسب العلمية و العملية؛ و لو لم يكن للآثار الحاصلة فى النفس من الاعمال و الاقوال دوام و ثبات و قوة و اشتداد فى الحصول يوما فيوما الى حد يصير [الف- 3] ملكة راسخة فيها لم يكن لأحد تعلّم شىء من الحرف و الصنائع، و لم ينجع فيه التأديب و التهذيب، و لم يكن فى تأديب الافعال و شمتهم[826] الاعمال فائدة و لا لهم تفاوت فى الاحوال من اوّل الحداثة الى آخر حد الكمال.

فعلم ان الآثار الحاصلة فى الافعال و الاقوال فى القلوب و الارواح بمنزلة النقوش الكتابية فى الالواح، أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمانَ[827]. و تلك الالواح النفسية

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 247

يقال لها صحائف الاعمال. و تلك الصور و النقوش الكتابية يحتاج فى حصولها و انتقاشها فى تلك الارواح[828] الى المصور و الكاتب[829]، لانها معلولة، و المعلول لا ينفصل عن علة قريبة من جنسه. فالمصورون و الكتّاب هم الكرام الكاتبون، و هم ضرب من الملائكة المتعلقة باعمال العباد و اقوالهم؛ و هم طائفتان:

---

[823] (9)-« التوحيد» للصدوق، ص 22 و 27.
[824] (1)- أيضا« المظاهر الالهية» ص 82،« مفاتيح الغيب» ص 651،« العرشية» ص 270.
[825] (2)- ش: اعتمال.
[826] (3)- ش: تمرينهم.
[827] (4)- المجادلة، 22.
[828] (1)- الالواح- ظ.

ملائكة اليمين، و هم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين. و ملائكة الشمال، و هم الذين يكتبون اعمال اصحاب الشمال: إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيانِ عَنِ الْيَمِينِ وَ عَنِ الشِّمالِ قَعِيدٌ[۸۳۰]. و فى الخبر: إنّ كلّ من عمل حسنة يخلق اللّه منها ملكا يثاب به. و من اقترف سيّئة يخلق اللّه منها شيطانا يعذّب به. إِنَّ الَّذِينَ قالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَةُ أَلَّا تَخافُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ. نَحْنُ أَوْلِياؤُكُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ فِي الْآخِرَةِ[۸۳۱]. و فى مقابله: هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّياطِينُ. تَنَزَّلُ عَلى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ[۸۳۲].

كذلك: مَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطاناً فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ[۸۳۳]. و قد مرّ منا القول آنفا فى بيان السبب الملهم للخير المسمّى بالملك، و السبب الموسوس للشر المسمى بالشيطان. فتذكّره لينفعك فى هذا المقام.

و بالجملة هذا هو المبدأ المؤثر فى النفوس، الداعى لفعل الخير، و مقابله الداعى للشر[۸۳٤] و هو المسمى بالملكة عند الحكماء و باسم الملك او الشيطان فى لسان الشريعة، و المعنى واحد. و لم يكن لتلك الملكات من البقاء و الثبات ما يبقى ابدا الآباد لم يكن لخلود اهل الطاعات و المعاصى فى الثواب و العقاب وجه، فان منشأ الثواب و العقاب لو كان نفس العمل و القول على سبيل الايجاب و هما زائلان، فكيف يتصور بقاء المعلول [و المسبب] مع زوال السبب و الموجب[۸۳۵]؟ و ان

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 248

كان منشأهما تلك على سبيل الاعداد و المعدّ، لا يغنى عن السبب المقتضى، فلا بد من موجب قريب يكون باقيا ابدا. و الفعل الجسمانى الواقع فى زمان معيّن قليل المقدار، كيف يكون [منشأ] للجزاء الواقع فى الزمان الغير المتناهى؟!

ثم ان مثل هذه المجازاة و المكافاة لا يليق بالحكيم الّذى لا يكون شىء من افعاله على وجه الاتفاق و الجزاف، بل جميعها على سبيل الاحكام و الالزام، و قد قال [ب- 3]: وَ ما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ[۸۳٦] و قال: بِما كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ[۸۳۷]. و لكن انما يخلد اهل الجنة فى الجنة و اهل النار فى النار بالثبات و الدوام الحاصلين للاخلاق و الملكات الموجبة للثواب و الانتقام. فكل من فعل مثقال ذرة فى[۸۳۸] الخير و الشر يرى اثره و مكتوبه فى صحيفة ذاته او صحيفة ارفع من ذاته مخلدا ابدا. و اذا حان وقت ان يقع بصره على وجه ذاته- عند فراغه من اشتغاله الحياة[۸۳۹] الدنيا و ما يورده[۸٤۰]

---

829 (2)- م: المكاتب.
830 (3)- ق، 17،
831 (4)- فصّلت، 30- 31.
832 (5)- الشعراء، 221- 222.
833 (6)- الزخرف، 36.
834 (7)- م، ش: الشرّ.
835 (8)- خ: العلة.
836 (1)- ق، 29.
837 (2)- البقرة، 225، بدون« ذلك». و في آل عمران، 182:\i« ذلِكَ بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ»\E.
838 (3)- من- ظ.
839 (4)- بالحياة- ظ.
840 (5)- ش: يؤده.

الحواس- و التفاته الى صفحة[841] باطنه و وجه قلبه، و هو المعبّر عنه بقوله: وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ[842]، فمن كان فى غفلة عن احوال نفسه و روحه يقول عند حضور ذاته لذاته و مطالعة صفحة قلبه: ما لِهذَا الْكِتابِ لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً[843]. يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَها وَ بَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً[844]. و فى الخبر: من قال: سبحان اللّه، أو فعل حسنة، يخلق اللّه فى الجنّة من الحور العين من يتمتّع به أبدا.

و كذا الحكم فى جانب السيّئة، فيخلق اللّه من سيّئات المجرمين و المنافقين

ما يكون سبب عقوبتهم و آلامهم دائما ابدا الّا ما شاء اللّه، كما قال سبحانه فى قصة ابن نوح: إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ[845]. و فى الخبر: خلق الكافر من ذنب المؤمن. و يؤيّد هذا كلام فيثاغورس الحكيم: انه سيعرض لک فى اقوالک و افعالک و سيظهر لک فى كل حركة قولية او فكرية او فعلية [صور روحانية و جسمانية] الى آخره. و نظائره كثيرة فى الاحاديث و الاخبار و الآثار، و منشأ ذلک كما نبّهنا لک مرارا ان من[846] كيفية تجسم الاعمال و الاخلاق فى الآخرة ليست من جنس هذه الدار، بل هذه دار الشهادة و هى دار الغيب، و هذه هى الماهية الجاهلية و هى الجنّة العالية، وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ[847].

و ذلک لان مواد الاشخاص الاخروية هى التصورات الباطنية و التأملات القلبية كما يظهر من كلام فيثاغورس و غيره من الاخبار و الاحاديث، كحديث: إنّ الجنّة قاع صفصف، و إنّ غراسها سبحان اللّه[848]. فالانسان اذا انقطع عن الدنيا و انكشف عنه الغطاء و تجرد عن مشاعر هذا العالم، كانت رؤيته الباطنية ناهضة، و كان الغيب بالقياس إليه شهادة: فَكَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ[849].

و للتنبيه على ان الحياة الدنيا و استعمال هذه الحواس مانعة عن الوصول الى الحياة الاخروية و استعمال المشاعر الباطنية و ان الانسان ما لم يمت عن هذه الحياة لم يحى بحياة الآخرة قال سبحانه: أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً [فَأَحْيَيْناهُ] وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُماتِ لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها[850] فقد غلبته[851] سلطان الآخرة على باطن الانسان ينقلب العلم فى حقّه عينا، و الغيب شهادة، و السر علانية، و يرى الاشياء كما هى. فكل احد [الف- 4] من الناس

---

[841] (6)- م: صحيفة.
[842] (7)- التكوير، 10.
[843] (8)- الكهف، 49.
[844] (9)- آل عمران، 30.
[845] (1)- هود، 46.
[846] (2)- من ان- ظ.
[847] (3)- العنكبوت، 64.
[848] (4)- راجع« سنن الترمذي» ج 5، ص 510.
[849] (5)- ق، 22.
[850] (6)- الانعام، 122. و في النسخ: ميتا فجعلنا ...
[851] (7)- كذا، و الصحيح: فعند غلبة.

يكون بعد كشف غطائه و رفع حجابه و مدّ بصره مبصرا لنتائج اعماله، مشاهدا لآثار افعاله، قارئا لصفحة كتابه، مطلقا[852] على

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 250

حساب حسناته او سيّئاته؛ وَ كُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً. اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً[853].

ثم ان الانسان: إما ان يكون افكاره الباطنية و تصوراته من باب التعقلات الكلية و الخيرات و الامور القدسية، فيكون اما السابق بالخيرات و هم المقربون، او من اصحاب اليمين و هم السعداء، و اما ان يكون افكاره و تخيّلاته من باب الاعراض الجزئية و الشرور الدنياوية، فيكون من اصحاب الشمال. فبحكم المناسبة و الجنسية، و بحسب [ما ورد]: كما تعيشون تموتون، و كما تموتون تبعثون، اوتى كتابه من الجهة التى يناسبه.

فمن كان من اصحاب من اصحاب اليمين و الابرار اوتى كتابه بيمينه: فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هاؤُمُ اقْرَؤُا كِتابِيَهْ[854]. او كان من السابقين المقربين يكون كتابه فى علّيين: إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ، وَ ما أَدْراكَ ما عِلِّيُّونَ، كِتابٌ مَرْقُومٌ، يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ[855]. و من كان من اصحاب الشمال و المنكوسين و الفجار المنافقين، فقد اوتى كتابه بشماله: أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِشِمالِهِ فَيَقُولُ يا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتابِيَهْ، وَ لَمْ أَدْرِ ما حِسابِيَهْ[856].

او من وراء ظهره و يكون كتابه فى سجّين: إِنَّ كِتابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ[857]، لانه من المجرمين المنكوسين، وَ لَوْ تَرى إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ[858][859].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 251

فصل [6] فى الاشارة الى طبقات اهل الحساب

الناس يوم الحساب على طائفتين:

---

[852] (8)- مطّلعا- ظ.
[853] (1)- الاسراء، 13- 14.
[854] (2)- الحاقة، 19.
[855] (3)- المطفّفين، 18- 21.
[856] (4)- الحاقة، 25- 26.
[857] (5)- المطففين، 7، بدون الواو.
[858] (6)- السجدة، 12.
[859] (7)- أيضا« اسرار الآيات» ص 202.« مفاتيح الغيب» ص 646.« العرشية» ص 266.

إحداهما: طائفة يرزقون فيها بغير حساب. و هم على ثلاثة أصناف. [الف]: منهم المقربون و اهل الاعراف، الكاملون فى المعرفة الحقّة و التجرد للشهود، فهم لتنزّههم عن الحساب و الشواغل يدخلون الجنة بغير حساب، كما ورد فى الخبر[860] فى باب حساب الفقراء يوم القيامة: ما عَلَيْکَ مِنْ حِسابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ.[861]

[ب]: و منهم جماعة من اهل اليمين، و هم الذين لم يقدموا فى الدنيا على معصية، و لم يقترفوا سيّئة لصفاء قلوبهم و اقتدار نفوسهم بحسب القوة العملية على فعل الطاعات و الاجتناب عن المناهى و السيّئات.

[ج]: و منهم جماعة تكون صحيفة اعمالهم ساذجة عن الاعمال، و نفوسهم خالية عن النقوش الحاصلة من الافعال، [فتنالهم رحمة من اللّه، لان جانب الرحمة ارجح من الغضب بعد ثبوت الامكان و القابلية و عدم المنافى].

و الطائفة الثانية: هم اهل الحساب، و هم أيضا على ثلاثة اصناف:

[الف]: منهم من يكون صحيفة اعمالهم خالية عن الحسنات.

[ب]: و منهم من وقع فيهم حبط: وَ حَبِطَ ما صَنَعُوا [فِيها] وَ باطِلٌ ما كانُوا يَعْمَلُونَ[862]، وَ قَدِمْنا إِلى ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً[863].

[ج]: و منهم قوم هم المحاسبون فى الحقيقة حيث خَلَطُوا عَمَلًا صالِحاً وَ آخَرَ سَيِّئاً[864]. و هم على قسمين، احدهما[865]: من يحاسب مع نفسه فى الدنيا بقبوله و امتثاله

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 252

امر حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا[866]؛ فعمل بمقتضاها، و هو من الذين يعرفون ان لكل فعل حسن او قبيح خاصية و عاقبة يترتّب عليه، فيخافون سوء [ب- 4] العاقبة اذا اقترفوا فعل معصية على سبيل الهواء و عجز النفس عن معصية[867] الدواعى الشيطانية، فلا جرم لا يعذّبون كثيرا بالمناقشة [معهم] فى الحساب. و ثانيهما: ما يقابلهم ممن نوقش[868] معهم فى الحساب.

---

860 (1)- كذا.
861 (2)- الانعام، 52.
862 (3)- هود، 16.
863 (4)- الفرقان، 23.
864 (5)- التوبة، 102.
865 (6)- م: إحداهما.
866 (1)-« نهج البلاغة» الخطبة 88.« الكافى» ج 8، ص 143.« أمالى الطوسى» ج 2، ص 22.
867 (2)- م و ش: معاصيه
868 (3)- م، ش: و القسم الثانى يقابلهم فمن نوقش.

و الحساب عبارة عن جميع[869] آثار الحسنات او السيّئات الواقعة فى الحياة الدنيا، لتجزى كل نفس بما[870] عملت. و من كان له اعمال متفرقة نافعة و ضارّة،[871] مقرّبة و مبعّدة، لا يعرف فذلكتها و قد لا يحضره آحاد متفرقاتها؛ فاذا حضرت المتفرقات و جمع[872] مبلغها كان حسابا. فلا شک ان فى قدرة اللّه تعالى ان يكشف فى لحظة واحدة للخلق متفرقات اعمالهم و مبلغ آثارها المترتبة عليها من غير غلط و تشويش، فهو اذن من[873] اسرع الحاسبين.

و اما اهل الكشف و الايقان فهم لا يزالون يشاهدون موقف الحساب، فلا جرم لا يؤخر حساب الموقن الى يوم القيامة[874].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 253

فصل [7] فى ذكر اصناف الخلائق يوم الآخرة[875]، و ذكر الجنة و النار بوجه سرّى

قال بعض الحكماء: الناس بالقياس الى سلوک الآخرة على ثلاثة اصناف: وَ كُنْتُمْ أَزْواجاً ثَلاثَةً، فَأَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ ما أَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ. وَ أَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ ما أَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أُولئِکَ الْمُقَرَّبُونَ[876]. و كذلک قوله: فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَيْراتِ[877].

فالسابقون هم اهل التوحيد و العلماء باللّه و الاحرار المرتفعون عن عالم السلوک و السير لوصولهم الى فهم المقصود الحقيقى بل هم مقصد السالكين، وَ لا تَعْدُ عَيْناکَ عَنْهُمْ[878]. و هم الذين قيل فى وصفهم: إن حضروا لم يعرفوا، و إن غابوا لم يفقدوا[879].

و امّا اهل اليمين، فهم اهل السلوک و العمل، و هم الابرار. و لهم مراتب على حسب اعمالهم و [لهم] درجات فى مثوباتهم حسب درجات الجنان: وَ لِكُلٍّ دَرَجاتٌ مِمَّا عَمِلُوا[880].

و اما اهل الشمال، فهم الاشرار المقيّدون بالسلاسل و الاغلال. و لهم أيضا دركات بحسب دركات الجحيم، و كلهم فى العذاب مشتركون.

و اعلم: ان كلّا من الثلاثة لا بد لهم من ورود[881] الجحيم كما اشرنا إليه سابقا: وَ إِنْ

---

869 (4)- م: جمع.
870 (5)- م و ش: معا
871 (6)- م و ش: نافعة و صارت
872 (7)- ش: أحضرت المتفرقات و جميع.
873 (8)- م:- من
874 (9)- أيضا« المظاهر الالهية» ص 85.« أسرار الآيات» ص 215.« مفاتيح الغيب» ص 654.
875 (1)- كذا.
876 (2)- الواقعة، 7- 10.
877 (3)- الفاطر، 32.
878 (4)- الكهف، 28.
879 (5)-« الكافى» ج 2، ص 239
880 (6)- الاحقاف، 19.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 254

مِنْكُمْ إِلَّا واردُها كانَ عَلى رَبِّکَ حَتْماً مَقْضِيًّا[882]. لكنّ السابقين يمرّون على الصراط كالبرق الخاطف من غير أن يصل إليه[883] أثر من حرّها، كما قال واحد من اهل بيت النبى صلى اللّه عليه و آله: جزناها[884] و هى خامدة[885]. و امّا اهل الشمال فيقيّدون[886] فيها: ثُمَّ نُنَجِّى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيها جِثِيًّا[887].

و السابقون اهل الأعراف: وَ عَلَى الْأَعْرافِ رِجالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيماهُمْ[888]. و من علاماتهم تشابه احوالهم، لارتفاعهم بحسب علومهم الحقّة عن تغيرات المواد و الاجسام، و اطلاعهم على سرّ القدر: لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلى ما فاتَكُمْ وَ لا تَفْرَحُوا بِما آتاكُمْ[889]؛ و لاطمينان ارواحهم و رسوخ علومهم و ارتفاع منزلتهم عن التغير فى الاحوال و استقامة ذاتهم عن التبدل و التحول [الف- 5] من حال الى حال و التجدد فى الاوضاع و الافعال، و تساوى نسبتهم الى جميع الامكنة و الجهات و الازمنة و الآجال؛ كانت الامكنة كلها بالقياس إليهم معبدا واحدا و مسجدا و محرابا واحدا، و الاوقات كلها عيدا واحدا و جمعة واحدة، و هم فى صلواتهم دائمون.

و هذه الحالة لهم على ضد احوال الشمال، فهؤلاء اهل التضاد كما ان اولئک اهل التوحيد، لتعبّدهم بعالم الاجساد المتضادة المتخالفة الصور و المواد المنقلبة فى احوالها المتناقضة كالوجود و العدم، و الكون و الفساد، و الحياة و الموت، و النوم و اليقظة، و الصحة و المرض، و القدرة و العجز، و اللذة و الالم، و الراحة و التعب؛ و ذلک لتعبّدهم بذواتهم و هويّاتهم الكائنة المستحيلة بحيث لم يرتفعوا عن خصوصيات هويّاتهم.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 255

۸۹۰

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين ؛ ص255

---

881 (7)- ش، م: من دون.
882 (1)- مريم، 71.
883 (2)- إليهم- ظ.
884 (3)- م: مرناها. مرناها.
885 (4)-« الجامع الصغير» ج 1، ص 132: تقول النار للمؤمن: جزيا مؤمن فقد أطفأ نورك لهبى.
886 (5)- م: فيعتدون.
887 (6)- مريم، 72.
888 (7)- الاعراف، 46.
889 (8)- الحديد، 23.
890 صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، 1جلد، حكمت - تهران، چاپ: دوم، 1420 ه.ق.

و إذ لا نجاة للشخص من نفسه و ذاته، فكيف من لوازمه و حالاته؟ كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذابَ[891]. و اى عذاب اشدّ من ان يكون الشخص متعذبا[892] من نفسه، فكيف معاقبا بمعصية هى ذاته و وجوده؟! «وجودک ذنب لا يقاس به ذنب». فلا جرم يكونون ابدا فى الجحيم بين امور متضادة كالسموم و الزمهرير، يترددون فى الهاوية بين طرفى التضاد، فان الهاوية من سنخ هذه الدار، كما اشير إليه، يبرز يوم القيامة عند كشف الغطاء: وَ بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرى[893]. فمن كان فيها فهو متعذب تارة بأحد الضدين و تارة بالآخر: لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَ مِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ[894]. و انّهم لمّا كانوا أوّل الامر فى الدنيا خارجين عن قيد الشرع و عقال العقول، مسترحين[895] فى ارض الشهوات، خالعين عذار العقل و زمام الشرع، فلا جرم يقيّدون فى الآخرة بالسلاسل و الاغلال، يعذّبون بفنون العذاب و النكال، يحتجبون[896] بانواع الحجب: كُلَّما أَرادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْها أُعِيدُوا فِيها[897]. و اما الابرار فلهم الارتقاء من كمال الى كمال، لهم من فوقهم غرف و من تحتهم، و هم المتخلصون المتنزهون من عذاب اهل التضاد، لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ[898].

و هاهنا دقيقة لاهل الاعتبار، و هى ان السعداء حيث كانوا فى الدنيا مجبورين على طاعة الحق و امتثال اوامر الله و رسوله: ما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ[899]، فلا جرم تكون لهم الخيرة فى الآخرة مطلقا:

لَهُمْ فِيها ما يَشاؤُنَ[900]. فِيها ما تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ[901].

و حال الاشقياء بالعكس من ذلک كما مرّ، حيث كانوا فى الدنيا متمردين عن طاعة اللّه، مستبدين[902] برأيهم، غير مقيّدين بقيود شرعية و لا عقلية. و فى الآخرة

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 256

على ضد ذلک، يكونون مجبورين بالعذاب الشديد، المضطرين بالمحن العظيمة، معلّقين بيد المالک بالسلاسل و الاغلال، ليكون لكل من السعداء و الاشقياء نصيب من الاختيار.

مكاشفة

---

[891] (1)- النساء، 56.
[892] (2)- م: معذّبا.
[893] (3)- النازعات، 36.
[894] (4)- الزمر، 16.
[895] (5)- مسرّحين- ظ.
[896] (6)- م: محتجبون.
[897] (7)- السجدة، 20.
[898] (8)- يونس، 62.
[899] (9)- الاحزاب، 36.
[900] (10)- الفرقان، 16.
[901] (11)- الزخرف، 71. و في النسخ: تشتهى.
[902] (12)- م: مستندين.

لمّا بيّن [ب- 5] فى مقامه ان جميع ما هو ثابت فى العالم الادنى[903] و المرتبة السفلى من الاحوال و الصفات فهو ثابت فى العوالم الاعلى و المنزلة القصوى على وجه ارفع و اصفى، حتى ان التضاد الواقع فى العالم الادنى الّذى يتصف به اصحاب الشمال و يكون منشأ تعذيبهم يوجد فى اهل الجنان و اصحاب اليمين، لكن ملابستهم اياه ليس على وجه التضاد الحقيقى، بل على وجه شبح و مثال للتضاد، فان التضاد فى عالم التفرقة يوجب الفساد و الزوال، و فى عالم الجمعية يوجب التمام و الكمال، و لا يوجب العذاب و النكال. فتضاد اهل الجحيم كحرارة السموم و برودة الزمهرير، و تضاد اهل الجنة: إِنَّ الْأَبْرارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كانَ مِزاجُها كافُوراً. يُسْقَوْنَ فِيها كَأْساً كانَ مِزاجُها زَنْجَبِيلًا[904]. فالكافور و الزنجبيل ليسا متضادين فى حقهم، لان عالمهم ارفع من عالم التضاد، و كذلك التنازع الواقع بينهم ليس الّا تنازعا مجازيا مثاليا لا حقيقيا، يَتَنازَعُونَ فِيها كَأْساً لا لَغْوٌ فِيها وَ لا تَأْثِيمٌ[905]، لصفاء قلوبهم و ارتفاع جواهرهم عن[906] عالم التضاد و مضيق التصادم، وَ نَزَعْنا ما فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْواناً عَلى سُرُرٍ مُتَقابِلِينَ[907].

و اما مخاصمة اهل النار فهى حقيقية: إِنَّ ذلِكَ لَحَقٌّ تَخاصُمُ أَهْلِ النَّارِ[908]. و لذلك:

كُلَّما دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَها[909]. فقد علم مما ذكر ان المتضادين قد يكونان منشأ لارتياح

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 257

بعض النفوس الذين هم فى مقام الجمعية الوجودية، كما ذكرنا فى مثال[910] الكافور و الزنجبيل، و ذلك لان كلّا من المتضادين [لهما] نحو من الوجود، و الوجود مطلقا خير محض، و بانجاء[911] توجب الارتياح ما لم يكن الشخص تضيق وجوده مختصا باحد الاطراف، و لذلك يكون كلا الطرفين موجبا للسلامة بالقياس الى قوم: يا نارُ كُونِي بَرْداً وَ سَلاماً عَلى إِبْراهِيمَ[912]، لكونهم من اهل برد اليقين، و قد يكون كلّ من الطرفين موجبا للعذاب بالقياس الى من يقابلهم، الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ[913]،[914].

فصل [8] فى الاشارة الى خازن الجنة و خازن الجحيم، و كيفية وصول الخلق الى الفطرة الاصلية التى لهم فى النشأة الاولى لحصول التطابق التعاكسى بين النشأتين

---

903 (1)- م و ش: الاولى
904 (2)- الدهر، 5 و 17.
905 (3)- الطور، 23.
906 (4)- م و ش: من
907 (5)- الحجر، 47.
908 (6)- ص، 64.
909 (7)- الاعراف، 38.
910 (1)- ش: المثال
911 (7): كذا، و الظاهر: بانحائه.
912 (2)- الأنبياء، 69.
913 (3)- الفتح، 6.
914 (4)- أيضا« الاسفار» ج 9، ص 305،« مفاتيح الغيب» ص 641.

اعلم ان الخلق كالانسان اتصف أولا بالوجود، ثم بالقدرة، ثم بالارادة، لانه قد أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً[915]. و هو- اى عدم كونه شيئا مذكورا- اشدّ مرتبة له فى المعدومية و الفقدان؛ ثم صار امرا ما بالقوة كالهيولى الاولى و الجسمية المبهمة الوجود، ثم تصدر بصورة التراب و هى احسن الصور، ثم بصورة سلالة من ماء مهين، و هكذا حتى صار جنينا يلجه الحياة و الروح و قوة الحركة، ثم يصير طفلا سميعا بصيرا، ثم يقوى و يبلغ اشدّه، و يظهر منه، و يخرج من[916] القوة الى الفعل، القوة العقلية المميزة بين الضار و النافع، فيصير بعد [الف- 6] حصول هذه القوى مريدا للنافع و كارها للضار.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 258

و حيث كان المعاد عودا و رجوعا الى الفطرة الاولى فينبغى ان ينتفى منه أوّلا الإرادة حتى تستهلک ارادته فى إرادة الحق، موجده[917] الواحد المطلق، و يستغرق فيها بحيث لم يبق منه إرادة اصلا، لان وجود جميع الممكنات انما يقع تبعا لارادة الحق سبحانه الّذى هو الفياض الحق. و اذا ثبت و تحقق له هذا الاعتقاد و تيقّن به حصل له مقام الرضا بما قضى اللّه، و استراح[918] نفسه من الآلام و الاحزان، فيكون[919] فى الجنة لكونه مطيعا لامر اللّه، راضيا بقضائه، لَهُمْ ما يَشاؤُنَ فِيها وَ لَدَيْنا مَزِيدٌ[920].

و الدليل على ان من رضى اللّه[921] بما قضى اللّه تعالى يكون ابدا فى الجنّة هو ان رحمته واسعة و الفيض عام، و كلّ ما قضى اللّه تعالى يكون خيرا و كمالا بحسب الواقع، و الشرور الجزئية الواقعة فى الدنيا و الآخرة حاصلة بالعرض. اما الواقع منها فى الدنيا فلأجل مصادمات اسباب اتفاقية و علل قسرية وجودها يكون على سبيل الندرة لبعض الاشخاص، لازمة لامور فى وجودها خير كثير يتبعه شر قليل. و اما فى الآخرة فحيث لا يكون الاسباب و العلل هناک الّا ذاتية، فسبب الشر هناک ليس الّا الكفر و المعاصى المؤدية الى رداءة[922] الخلق، و كل ذلک ينافى صفة الرضا بالمقضى.

فمن يرضى بقضائه تعالى لا يصادف شرا و لا يصادفه شر فى الآخرة، لانتفاء ذينک السببين للشر بالقياس إليه؛ كيف و قد ثبت ان وضع العوالم و النشئات على ابلغ نظام فى الخير و التمام، فلا قصور و لا شر الّا فى نظر المحجوبين؛ فاذا خلص من أغاليط الوهم و وساوس الشيطان و صح ادراكه العقلى رأى الاشياء فى غاية الحسن و الجودة و النظام و الخير، و كل خير لذيذ لا محالة لمن ادركه ملائما و حسنا فيكون راضيا به[923].

---

915 (5)- الدهر، 1.
916 (6)- م: فيه.
917 (1)- م: موجد.
918 (7): كذا، فى النسخ
919 (2)- م: فيكون أبدا.
920 (3)- ق، 35. و في النسخ: لهم فيها ما يشاءون.
921 (4)- كذا، و الظاهر زيادة« اللّه».
922 (5)- م و ش: إرادة.
923 (6)- م، ش: راطبا

فمن كان رأى جملة العالم على احسن الوجود[924] فى الكمال و الخيرية ملتذّا بها[925] راضيا، فيكون فى جنّة عرضها السموات و الارض. و لهذا الوجه يسمّى خازن الجنة رضوانا، لان الانسان ما لم يصل الى هذا المقام فى المعرفة باللّه تعالى و بكيفية ايجاده الموجودات و بانها على احسن الوجوه فى الخير و التمام، و لم يكن راضيا بقضائه مطمئنا بقدره، لم يكن له لذة من نعيم الجنان، وَ رِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ[926]. و فى الحديث القدسى: من لم يرض بقضائى، و لم يصبر على بلائى، فليعبد ربّا سوائى، و ليخرج من أرضى و سمائى[927].

ثم بعد ذلک المقام لا بد و ان ينتفى عن السالک القدرة، حتّى لا يرى لنفسه قدرة مغايرة لقدرة الحقّ سبحانه التى لا تبالى[928] عنه شىء من المقدورات، فيكون فى مقام التوكل، وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بالِغُ أَمْرِهِ[929].

ثم بعد ذلک لا بد ان ينتفى عنه العلم و يستهلک علمه فى علمه تعالى الّذى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض [ب-6] و لا فى السماء[930]. حتى لا يرى لنفسه بنفسه علم بالاشياء. و هذا مقام التسليم: وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً[931].

ثم بعد ذلک لا بد ان ينقضى وجوده فى وجود الحق الاول الّذى به وجود كل شىء لئلا يكون له بنفسه عند نفسه وجود. و هذا مقام اهل الوحدة و اولياء اللّه، اولئک الذين انعم اللّه عليهم[932]. و كل من لم يسلک طريقة اهل الوحدة و كان افعاله على حسب ارادته فلا محالة تقتضى ارادته الاهواء المختلفة المخالفة لارادة الحق و

مشيته؛ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَ[933]. فبالضرورة يصير ممنوعا ممّا استدعاه و هواه، محروما عمّا اقتضاه و مغياه[934] و مشتهاه، وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ما يَشْتَهُونَ[935]. فوقع لا محالة فى سخط اللّه، أَ فَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَ اللَّهِ كَمَنْ باءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ[936]، و يضلّ و يهوى به الهوى الى الهاوية؛ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّما خَرَّ مِنَ السَّماءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكانٍ سَحِيقٍ[937]. ففى هذه الحالة يكون محبوسا عن جميع الحظوظ التى

---

924 (1)- الوجوه- ظ.
925 (2)- م و ش: يلتذّ بها
926 (3)- التوبة، 72. و في النسخ: و الرضوان.
927 (4)-« الجامع الصغير» ج 2، ص 80.« بحار الانوار» ج 5، ص 95، و فيه: فليتخذ ربّا سوائى.
928 (5)- كذا.
929 (6)- الطلاق، 3.
930 (7)- اقتباس من سورة يونس، 61.
931 (8)- الاحزاب، 56.
932 (9)- اقتباس من سورة النساء، 69.
933 (1)- المؤمنون، 71.
934 (2)- م: مبناه. و الكلمة ساقطة من ش.
935 (3)- السبأ، 54.
936 (4)- آل عمران، 162.
937 (5)- الحج، 31.

كان قصورها[938]، مغلولا بالسلاسل و الاغلال كما هو صفة المماليک المجرمين: إِذِ الْأَغْلالُ فِی أَعْناقِهِمْ وَ السَّلاسِلُ یُسْحَبُونَ فِی الْحَمِیمِ ثُمَّ فِی النَّارِ یُسْجَرُونَ[939]. و لهذا الوجه یسمّی خازن الهاویة بالمالک، فیکون لها بإزاء درجة التوکل درکة الخذلان: وَ إِنْ یَخْذُلْکُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِی یَنْصُرُکُمْ مِنْ بَعْدِهِ[940]. و بإزاء درجة التسلیم درکة الهوان: وَ مَنْ یُهِنِ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ مُکْرِمٍ[941]. و بإزاء درجة الوحدة درجة اللعنة:

أُولئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ یَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ[942]. فکما ان انتفاء[943] القدرة و العلم و الوجود فی الطائفة یقتضی لهم القدرة الغیر المتناهیة و العلم الذاتی و الوجود الابدی، فکذلک فی هذه الطائفة بإزاء ذلک ینتج استبدادهم[944] بهذه الصفات عجزا غیر متناه و جهلا کلّیا و هلاکا سرمدیا، ذلِکَ الْخِزْیُ الْعَظِیمُ[945].

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 261

فصل [9] فی الاشارة الی حالات یحدث یوم القیامة و الی وقوف الخلق فی العرصات

الشمس تفیض منها الانوار الحسیة الکلیة علی الاشخاص فی هذا العالم، و القمر خلیفة لها فی افاضة الانوار عند غیبتها، و الکواکب هی مبادی انوار جزئیة، فمن مات قامت علیه القیامة- سواء کانت الصغری عند موته، و الکبری عند فناء الکل فی الواقع، او العظمی عند فناء الکل فی شهوده- ظهر له نور الانوار[946]، و انکشف علیه ضوء الوجود الحقیقی، و تجلّی له وجه القیّوم الاحدی، فلم یبق لانوار الکواکب عنده ظهور: إِذَا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ، وَ إِذَا النُّجُومُ انْکَدَرَتْ[947]. بل لم تکن لها وجود: وَ إِذَا الْکَواکِبُ انْتَثَرَتْ[948]، و محی نور القمر. و اذا اتّحد ذو النور مع النور لم یبق من الافاضة اثر، و لا من الاستفاضة خبر: لا یَرَوْنَ فِیها شَمْساً وَ لا زَمْهَرِیراً[949].

و الجبال لکونها من ذوات الاوضاع الشخصیة المجتمعة فی مواد و صور و اعراض مختلفة الحقائق [الف- 7] التی یکون لها نحو وجود محسوس مظهره الحسّ و انفعاله للغیر[950]، فلیس لها فی مشهد آخر هذا النحو من الوجود الّذی ینفعل و یتأثر منه الحس، بل یدرک و یشاهد من سبیل آخر بمشعر اخروی و یتنور بنور الملکوت شأنه التحلیل الی

---

938 (6)- تصوّرها- ظ.
939 (7)- غافر، 71- 72.
940 (8)- آل عمران، 160.
941 (9)- الحج، 18.
942 (10)- البقرة، 159.
943 (11)- ش: بانتفاء.
944 (12)- م: استبدائهم.
945 (13)- التوبة، 63.
946 (1)- م: له أنوار الأنوار.
947 (2)- التکویر، 1- 2.
948 (3)- الانفطار، 2.
949 (4)- الدهر، 13.
950 (5)- م: لا غیر.

البسائط، فينتفش فيه مرة كالعهن المنفوش[951] و ينسف فى الآخر: وَ يَسْئَلُونَکَ عَنِ الْجِبالِ فَقُلْ يَنْسِفُها رَبِّى نَسْفاً. فَيَذَرُها قاعاً صَفْصَفاً. لا تَرى فِيها عِوَجاً وَ لا أَمْتاً[952].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 262

و البحار التى لا يمكن العبور عليها الّا بركوب السفينة و الاستدلال بثواقب الكواكب، يرفع من البين: وَ إِذَا الْبِحارُ سُجِّرَتْ[953]، ليتّصل البر و البحر و يتّحد الفوق و التحت، و السماء و الارض، و يحضر الخلائق كلهم فى عرصات القيامة: فَإِذا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ[954]، و تنكشف الاغطية و ترفع[955] الحجب لاهل البرازخ، و ترفع الحواجز: وَ إِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ[956]. و يقام الخلائق من مواقف الحجب الى مواقف كشف الاسرار: وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ[957]. فالمتخلّصون عند ذلک من مجالس البرازخ يتوجهون الى الحضرة الربوبية: فَإِذا هُمْ مِنَ الْأَجْداثِ إِلى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ[958]. و يسلب و يقطع و يكسر السموم و الآلام و القرون، من السوامّ و الهوامّ و الانعام لينهدم اطراف التضاد و ينقطع اسباب التنازع و العناد من ذوى الشرور و الآفات و المعاصى و السيّئات. و فى الحديث:

يؤخذ السّمّ من العسل، و النّاب من الذّئب، و القرن من الكبش. لا يَرَوْنَ فِيها شَمْساً وَ لا زَمْهَرِيراً[959].

و الموت لكونه سبب هلاک الخلق لكل[960] واحد من طرفى التضاد يقام بين الجنة و النار فى صورة كبش املح، و يذبح ليظهر الحياة الحقيقية، و الوجود المطلق لموت الموت و حياة الحياة. و الجحيم يظهر و يحضر فى العرصة على صورة بعير:

وَ جِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ[961]، ليشاهدها اهل العيان: وَ بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرى[962]، حتى يطلع الخلائق من هول مشاهدتها على عدمهم و فعالهم[963]، فنشر شررة لو لا ان صيّنها اللّه لأحرقت[964] السموات و الارض[965].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 263

---

951 (6)- ش: كالنقوش.
952 (7)- طه، 105- 107.
953 (1)- التكوير، 6.
954 (2)- النازعات، 14.
955 (3)- م: ستر.
956 (4)- الانفطار، 4.
957 (5)- الصافات، 24.
958 (6)- يس، 51.
959 (7)- الدهر، 13.
960 (8)- م: بكل.
961 (9)- الفجر، 23.
962 (10)- النازعات، 36.
963 (11)- م: فعالها.
964 (12)- م: لاحترقت
965 (13)-« الاسفار» ج 9، ص 306.« رسالة العرشية» ص 267.« المظاهر الالهية» ص 79.« اسرار الآيات» ص 199.

9- 8- الخلسة ديباجة عرش التقديس

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 265

بسم اللّه الرحمن الرحيم وجدت بخط جدى امام العلماء و صدر المتألهين- نور اللّه تربته الشريفة- ما حاصله:

انى رأيت فى المنام ليلة ثلاثين من شهر اللّه شهر الصيام، لعام ثمان و عشرين و الف من هجرة سيد الانام- عليه و آله الصلاة و السلام- و قد كنت صلّيت بعض النوافل من غير نشاط، انى ذاهب الى موضع عال فى طريق ضيق واقع بين جبلين مستطيلين او تلّين طول الطريق شمالا و جنوبا، راكبا بعض الاوقات و ماشيا فى بعض، و كان المركب شاة ضعيفة الجثّة، يعدو تارة عدوا سريعا و يعجز اخرى، و أنا اركب تارة و انزل اخرى عند تعصّيها عن الحمل و اعيائها، و هكذا حتى ظهرت لى غاية عجزها. فبينما[966] اذ عنّ رجل غزير المحاسن يقول: هذه البهيمة غير خليقة لهذا، و كأنى كنت الى الآن ذاهلا متوقعا عنها قوة التحمل. فاذا ظهر لى عجزها، خلّيتها و كنت اذهب بنفسى مع نشاط تام و قوة بلا عجز.

فاستيقظت عند ذلک و خطر ببالى فى التعبير ان الذهاب الى موضع عال هو

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 266

السلوک الى عالم الملكوت الاعلى، و الذاهب هو الروح النطقى، و ضيق الطريق دقّة المسلک الى الحقّ، و المركب هى النفس الحيوانية المسخرة لروح، و كونها فى صورة شاة عبارة عن سلامتها و انقيادها امر الحقّ فى طريق العبودية و سعيها للروح، و كون الطريق بين جبلين او تلّين مستطيلين هو وقوع الصراط بين طرفى الافراط و التفريط او وقوعه بين طرفى التضاد من الامور المتقابلة كالصحة و المرض و الفرح و الغم و الراحة و المحبة و اللذة و الالم و السموم و الزمهرير، او وقوعه بين النفس و البدن، لان الاخلاق و الملكات انما تحصل بمشاركة النفس و البدن، و العدالة هى الطريق الضيق.

و اما الركوب بعض الطريق و المشى فى بعض عبارتان عن الاعمال البدنية المقرّبة الى اللّه، و الاعمال القلبية من الافكار و التأملات المزلفة لديه. و اما ذلک الرجل الصبيح الوجه فهو الروح القدسى الملهم للحقائق على القلب الصافى باذن ربه الاعلى.

و قوله: «ان هذا المركب ضعيف لا يحتمل الركوب» فهو عبارة عن استشعار القلب بالهامه ان تقليل النوافل مع ضعف البدن و قوة اليقين و محوضة العمل عن شوب الشک و الرياء ما لا يضر بالعبودية، بل الاولى الاكثار فى التأملات القدسية لمن له قلب عارف بالحقايق و بدن ضعيف عن البعث و المشاقّ. و تركى الركوب اخيرا و تحركى ماشيا فهو

---

[966] (1)- الظاهر ان هنا سقطا و هو:« أنا كذلك».

اشارة الى ما سيئول إليه حالى من غلبة السلوک القلبى و العروج الروحى الى عالم الملكوت من غير حاجة لروحى الى البدن فى طلب الكمال و السفر الى اللّه المتعال.

انتهى و الحمد للّه وحده، و الصلاة على اهلها[۹۶۷].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 267

[رسالة «عرش التقديس»]

هو الحكيم العليم هذه رسالة شريفة إلهية، و مقالة جليلة ربّانية مسمّاة ب «عرش التقديس»، فارق بين الحقّ و التدليس، طلعت عن مطلع العرفان و التحقيق، و لمعت عن منبع الايقان و التدقيق. لعمرى لو لا ان الجاهل عنود، و الانصاف فى الخلق مفقود لحرىّ بها ان تكتب نقوشها فى صفحات الابصار ظاهرا، و تثبت معانيها فى الواح البصائر باطنا، و لكن الجاحدين الغافلين المغترّين بلا مع السراب لمحرومون من رحيق هذا الشراب، فانهم لا يبصرون و لا يسمعون، لانهم عن السمع لمعزولون و عن آيات ربهم لمحجوبون، يَعْلَمُونَ ظاهِراً مِنَ الْحَياةِ الدُّنْيا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غافِلُونَ[۹۶۸].

و لو كان يتيسر لكل عاجز السياحة فى فضاء عالم الملكوت و السير، لما كان سليمان- صلوات اللّه على نبيّنا و عليه- مختصا بفهم منطق الطير. فهؤلاء هم محقّون معذورون فى امرهم هذا لو لم يسمّوا جبنهم حزما، و فتورهم نفورا. و نعم ما قيل:

ترى الجبناء أنّ الجبن حزم و تلک خديعة الطبع اللئيم

و لكن الكل ميسّر لما خلق له[۹۶۹].

و كتب هذه الأحرف خادم القوى العالية الروحانية محمد بن ابراهيم، الشهير بالصدر الشيرازى. احسن اللّه احواله، حامدا للّه، مصلّيا على نبيّه، مستغفرا لذنبه.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 269

10- خلق الاعمال

967 (1)- فى آخر الكتابة: رأيت بخط العلامة صدر العرفاء ... شهر شوال سنة 1114، و أنا عبد الله ابن الصدر الشيرازى ابراهيم.
968 (1)- الرّوم: 7.
969 (2)- اقتباس من حديث النبي صلّى الله عليه و آله: فكلّ ميسّر لما خلق له.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 271

بسم اللّه الرحمن الرحيم سبحان من تنزّه عن الفحشاء، و لا يجرى فى ملكه الّا ما يشاء[970]. و الصلاة على صاحب شريعته[971] البيضاء، و آله مصابيح الدجى و ائمة الابتداء.

اعلم ايها الخائض فى لجج هذا البحر العميق بقوة الايمان و التحقيق، ان[972] مسألة القدر فى الافعال من الغوامض التى تحيّرت فيها الافهام، و اضطربت فيها آراء

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 272

الانام، و ليس لنا رخصة فى افشاء سرّها بالكلام، لكنّنا ننقل مذاهب ذهبت إليها[973] علماء الاسلام، ثم نشير الى لمعة يسيرة من طريق اهل اللّه عليهم السلام.

[المذهب الاول]

فنقول: ذهبت جماعة الى ان اللّه- جل جلاله- اوجد العباد و اقدرهم على بعض الافعال، و فوّض إليهم الاختيار على وجه الاستقلال، فهم مستبدّون[974] بايجادها على وفق مشيّتهم و طبق قدرتهم[975]، و زعموا انه اراد منهم الايمان و الطاعة و كره منهم الكفر و المعصية. قالوا: و على هذا يظهر امور:

[1]: منها: فائدة التكليف بالاوامر و النواهى، و فائدة الوعد و الوعيد.

[2]: و منها: استحقاق الثواب و العقاب.

[3]: و منها: تنزيه اللّه تعالى عن ايجاد القبائح و الشرور التى هى انواع الكفر و المعاصى، و عن ارادتها.

و لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا إليه من اثبات شركاء للّه فى الايجاد حقيقة؛ و لا شبهة فى انه اشنع من جعل الاصنام شفعاء عند اللّه. و أيضا يلزمهم ان ما اراد ملك الملوك[976] لا يوجد فى ملكه، و ان ما كرهه يكون موجودا فيه، و ذلك نقصان شنيع فى السلطنة و الملكوت: تعالى اللّه عن ذلك علوّا كبيرا.

---

970 (1)- هذه العبارة اشارة الى حكاية وقعت بين القاضى عبد الجبار المعتزلى و ابى اسحاق الأسفراييني الاشعرى. و هى: ان القاضى عبد الجبار دخل يوما على صاحب بن عباد و عنده ابو اسحاق، فحينما رآه القاضى قال: سبحان من تنزّه عن الفحشاء. فأجاب الأسفراييني بديهة: سبحان من لا يجرى في ملكه إلّا ما يشاء راجع:« شرح الديوان» للميبدى، ص 40.
أقول: فى عبارة المصنف(ره) اشارة الى المذهب الحق و هو الجمع بين الجبر و التفويض، و التشبيه و التنزيه، كما نطق به صاحب الولاية الالهية. انظر: طبع الروضاتى، ص 7 ناقلا عن« الكشكول» للشيخ البهائى(ره) و غيره.

971 (2)- الف: شريعتنا.

972 (3)- من هنا كلام السيد الشريف الجرجانى في بعض تصانيفه، على ما نقل الفاضل البسطامى فى« رسالة القضاء القدر»، راجع طبع الروضاتى، ص 1.

973 (1)- الف: فيها.

974 (2)- الف: مستقلون.

975 (3)- ط: ارادتهم.

[المذهب الثانى]

و ذهبت طائفة اخرى الى ان لا مؤثر فى الوجود الّا اللّه المتعالى عن الشريک فى الخلق و الايجاد، يَفْعَلُ ما يَشاءُ[۹۷۷] و يَحْكُمُ ما يُرِيدُ[۹۷۸] و لا رادّ لقضائه و لا معقّب لحكمه،

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 273

لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ[۹۷۹]، و لا مجال للعقل فى تحسين الافعال و تقبيحها بالنسبة إليه، بل يحسن منه كلّ ما يفعل فى ملكه؛ لانه يفعل فى ملكه لا فى ملک غيره؛ و هذه الاسباب التى ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر ليست اسبابا بالحقيقة و لا مدخل لها فى الوجود لشىء، بل انما هى اسباب عادية جرت سنّة اللّه و عادته بأن توجد تلک الاسباب، ثم توجد عقيبها مسبباتها، و كلها صادرة منه ابتداء من غير ترتّب بعضها على بعض و توقّف بعض على بعض. و قالوا: فى ذلک تعظيم لقدرة اللّه و تقديس له عن شوائب النقصان فى الحاجة الى غيره.

و لا شک ان هذا المذهب فيه ابطال للحكمة و الترجيح، و عزل للعقل عن قضاياه على الرأى الصحيح، و سدّ لاثبات الصانع، و غلق لابواب الفكر فى الصانع. و أيضا فيما ذكروه تجويز للظلم على البارى، و وضع[۹۸۰] الاشياء فى غير مواضعها، حتى انه يجوز عليه عندهم تعذيب الأنبياء عليهم السّلام عقلا، و تكريم الكفار فى دار القرار، و اخذ الصاحبة و الولد و الشريک، الى غير ذلک من المفاسد القبيحة التى مبناها على ابطال الحكمة و العقل، و فى ابطاله ابطال النقل أيضا، لان اثبات النقل انما يكون بالعقل. تعالى البارى القيوم عما يقولون علوّا كبيرا.

[المذهب الثالث]

و ذهب آخرون الى ان اللّه تعالى قادر على كل شىء، لكن الاشياء فى قبول الوجود متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود الّا بعد وجود الآخر، كالعرض الّذى لا يوجد الّا بعد وجود الجواهر، و كالمركب الّذى لا يوجد الّا بعد وجود البسيط. فقدرته تعالى فى غاية الكمال تفيض الوجود على الممكنات بحسب قابلياتها المتفاوتة. فبعضها صادر عن قدرته بلا سبب، و بعضها بسبب او اسباب. و ليس فى ذلک لزوم الاحتياج له تعالى فى ايجاد ذى الوسط الى ذلک الوسط حتى يكون ذلک الوسط كالآلة فيمن

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 274

يفعل شيئا بالآلة، كفعلنا الكتابة بالقلم و الاحساس بالحس. حاشا القيّوم عن ذلک.

---

976 (4)- الف: مالك الملوك.
977 (5)- آل عمران، 40.
978 (6)- مائدة، 1.
979 (1)- الأنبياء، 23.
980 (2)- ط: وضعه.

و كيف يتصور ذلک فى حق من يصدر عنه السبب المتوسط و ذا السبب[٩٨١] جميعا، فهو مسبّب الاسباب من غير سبب.

فاللّه سبحانه يوجد الممكنات على ابلغ النظام و افضل الوجوه، فالصادر منه اما خير محض كالملائكة و من والاهم، و اما ما يكون الغالب فيه الخير على الشر؛ فيكون الخيرات داخلة فى قدرة اللّه تعالى بالاصالة، و الشرور اللازمة للخيرات التى من القسم الثانى للخير داخلة فيها بالتبع.

و من ثم قيل: ان اللّه يريد الكفر و المعاصى[٩٨٢] الصادرة عن العباد، لكن لا يرضى، على قياس من لدغت[٩٨٣] الحيّة اصبعه يختار قطعها[٩٨٤] بإرادته لكن بتبعية إرادة السلامة للشخص، و لو لاها لم يرد القطع اصلا، فيقال هو يريد السلامة و يرضى بها، و يريد القطع و لا يرضى به، اشارة الى هذا الفرق الدقيق.

و انت تعلم ان هذا المذهب اصح من الاولين، و اسلم من المفاسد، و اصون عند ذوى البصائر النافذة على حقائق المعارف و قواعد العقائد، فانه متوسط بين الجبر و التفويض، فخير الامور اوسطها.[٩٨٥]

[المذهب الرابع]

و ذهبت طائفة اخرى- و هم الراسخون فى العلم- الى ان الموجودات على تفاوتها و ترتيبها فى الشرف الوجودى و تخالفها فى الذوات و الافعال و تباينها فى الصفات و الآثار تجمعها حقيقة واحدة إلهية[٩٨٦]، جامعة لجميع حقائقها و درجاتها و

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 275

طبقاتها، مع ان تلک الحقيقة فى غاية البساطة و الاحدية، ينفذ نوره فى اقطار جميع الموجودات من السماوات و الارضين، لا ذرّة من ذرّات الاكوان الوجودية الّا و نور الانوار محيط بها و قاهر عليها، هُوَ قائِمٌ عَلى كُلِّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ[٩٨٧].

و هذا الّذى ذهبوا إليه مما اقيم عليه البرهان طبق ما شاهدوه بالبصيرة و العيان. فاذن كما انه ليس شأن الّا و هو شأنه فكذلک ليس فعل الّا و هو فعله، و لا حكم الّا للّه؛ و لا حول و لا قوة الّا باللّه العلى العظيم. يعنى كل حول حوله، و كل قوة قوته مع علوّه و عظمته، فهو مع علوّه و عظمته ينزل منازل الاشياء، و يفعل فعلها، كما انه مع غاية تجرده و

---

[981] (1)- الف: ذى السبب.
[982] (2)- الف: الشرور.
[983] (3)- الف و ط: لسعت.
[984] (4)- ط: قطعه.
[985] (5)- هنا نهاية كلام السيد المحقق الشريف، المنقول في رسالة الفاضل البسطامى.
[986] (6)- فى سائر النسخ: الالهية، و في ط: الماهية.
[987] (1)- الرعد، 33.

تقدّسه عن جميع الأكوان لا يخلو منه ارض و لا سماء، و كما قال امام الموحدين على عليه السّلام: مع كلّ شيء لا بمقارنة، و غير كلّ شيء لا بمزايلة[۹۸۸].

فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل و الايجاد الى العبد صحيح، كنسبة الوجود و التشخص إليه من الوجه الّذى ينسب إليه تعالى. فكما ان وجود زيد بعينه امر متحقق فى الواقع و هو شأن من شئون الحقّ الاول، و لمعة من لمعات وجهه، فكذلک هو فاعل لما يصدر عنه بالحقيقة لا بالمجاز؛ و مع ذلک ففعله احد افاعيل الحقّ الاول بلا شوب نقص[۹۸۹] و شين. تعالى الواحد القيوم عن نسبة النقص و الشين إليه.

و التنزيه و التقديس بحاله، فان[۹۹۰] التنزيه و التقديس يرجع الى مقام الاحدية التى يستهلک فيه كل شيء، و هو الواحد القهار الّذى ليس احد غيره[۹۹۱]. و التشبيه راجع الى مقامات الكثرة و المعلولية، و المحامد كلها راجعة الى وجهه الاحدى، و له عواقب الثناء و التقاديس؛ و ذلک لان شأنه افاضة الوجود على الكل، و الوجود كله خير محض و هو المجعول، و الشرور أعدام، و الاعدام غير مجعولة؛ و كذا الماهيات ما

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 276

شمّت رائحة الوجود. فعين الكلب نجس، و وجوده الفائض عنه تعالى عليه طاهر، و الكافر نجس العين من حيث ماهيته و عينه الثابت لا من حيث وجوده، لانه الطاهر الاصل، كنور الشمس الواقع على القاذورات و الارواث، فانه لا يخرج عن نورانيته و ضيائه و صفائه بوقوعه عليها، و لا يتّصف بصفاتها من الرائحة الكريهة و الكدورة الشديدة.

فكذلک كل وجود و كل اثر وجود من حيث كونه وجودا له، و من حيث كونه اثر وجود خير محض و حسن ليس بشرّ و لا قبيح، و لكن من حيث نقصه عن التمام شرّ، و فى حيث منافاته لخير آخر قبيح. و كلّ من ذلک راجع الى نحو عدم؛ و العدم غير مجعول لاحد. فالحمد للّه العلى الكبير.

[الحكومة]

فهذا حاصل هذا المذهب، و لا شبهة فى ان الاخير عظيم الرتبة، سديد[۹۹۲] المنزلة، لو تيسّر الوصول إليه لاحد ينال الشرف الاعلى و البهجة الكبرى؛ و به يندفع جميع الاشكالات و الشبه الواردة على خلق الاعمال، و به يظهر معنى كلام الامام عليه السّلام:

لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين[۹۹۳].

---

988 (2)-« نهج البلاغة» الخطبة 1.
989 (3)- الف: قصور و تشبيه.
990 (4)- الف: فالتنزيه و التقديس بحاله، لان ...
991 (5)- الف: غيره في الدار.
992 (1)- فى ط هنا و فيما يأتى: شديد.

اذ ليس المراد به ان فى فعل العبد وقع تركيب بين الجبر و الاختيار، و لا معناه ان فعله خال[۹۹٤] عن الجبر و الاختيار، و لا أيضا ان العبد له اختيار ناقص و جبر ناقص، و لا انه اختيار[۹۹۵] من جهة و اضطرار من جهة اخرى، و لا انه مضطر فى صورة الاختيار، كما وقع فى عبارة الشيخ ابى على- رحمه اللّه- بل المراد انه مختار من حيث هو مجبور، و مجبور، من حيث هو مختار؛ بمعنى ان اختياره بعينه اضطراره.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 277

و لنذكر لهذه المذاهب الاربعة امثلة، فنقول: مثال المذهب الاول: كالحرارة النارية. و مثال المذهب الثانى: كالبرودة المائية. و مثال المذهب الثالث- و هو قول من يقول اذا نسب الفعل الى فاعله القريب كالعبد، حكم عليه بانه مختار؛ و اذا نسب الى جميع الاسباب السابقة عليه من سلسلة الموجودات السالفة حكم عليه بانه مجبور عليه- كالكيفية التى فى الماء الفاتر فانه يقال لا حارّ و لا بارد، بل فيه حرارة ضعيفة و برودة ضعيفة. و مثال المذهب الرابع: كحال الفلك عند التحقيق، فان التحقيق ان الفلك جامع لهذه الكيفيات على وجه البساطة، بمعنى ان له كيفية واحدة بسيطة هى بعينها كل كيفية توجد فى العناصر متفرقة، لنقص وجود العنصر.

فحرارة السماء ليست ضد برودتها و بالعكس، و كذا رطوبتها ليست ضد يبوستها و بالعكس، بل الجميع واحدة بسيطة. و ليس الفلك كالمعتدل العنصرى الّذى يوجد فيه الكيفيات مكسورة الشدة، لانه شديد القوى لكمال صورته الفلكية الخارجة عن جنس هذه الصور العنصرية ذاتا و كيفية.

و انت ايها الراغب الى تحقيق الحقّ، الساعى الى ساحة عالم التقديس، لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه المحض، و لا بفحولة التنزيه الصرف، لا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجهين؛ بل كن مقتديا بسكّان صوامع الملكوت الذين هم من العالين[۹۹٦]، ليست لهم شهوة انوثة التشبيه، و لا غضب ذكورة التنزيه، و لا الخلط و الامتزاج بين الصفتين، و انما هم من اهل الوحدة الجمعية الالهية، فان اللّه سبحانه عال فى دنوّه، دان فى علوّه، واسع برحمته كل شىء، لا يخلو منه ارض و لا سماء، هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ[۹۹۷] ما [يَكُونُ] مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ[۹۹۸]- الآية.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 278

[تمثيل]

---

[993] (2)-« التوحيد» ص 362.« الكافى» ج، 1 ص 160، البحار» ج 5، ص 17.
[994] (3)- ط: ان فيه خلوا.
[995] (4)- ان له اختيارا- ظ.
[996] (1)- خ: العالمين.
[997] (2)- الحديد، 4.
[998] (3)- المجادلة، 7.

ان اردت مثالا لان تعلم به كيفية كون الافعال الصادرة عن العباد هى بعينها فعل الحقّ، لا كما يقوله الجبرى، و لا كما يقوله القدرى، و لا كما يقوله الفلسفى، فانظر الى افعال الحواس و القوى التى للنفس الناطقة[999] التى خلقه اللّه مثالا له تعالى ذاتا و صفة و فعلا، لقوله عليه السّلام: من عرف نفسه فقد عرف ربّه.[1000] فان التحقيق عند النظر العميق ان فعل كل حاسة و قوة- من حيث هو فعل تلك القوة- فعل النفس.

فالابصار مثلا فعل البصر، و كذا السماع فعل السمع بلا شک، لانه لا يمكن[1001] شىء منها الّا بانفعال جسمانى، و هو بعينه فعل النفس بلا شک، لا كما اشتهر فى الحكمة الرسمية ان النفس تستخدم القوة كمن يستخدم كاتبا او ناقشا، و الفرق بأن الاستخدام هاهنا طبيعى، و هناک غير طبيعى. بل كما حقّق فى مقامه من ان النفس بعينها تكون عينا باصرة و اذنا سامعة، و كذا تكون قوة باطشة فى اليد، و قوة ماشية فى الرجل؛ فبها يبصر العين الباصرة، و بها يسمع الاذن السامعة، و بها يبطش اليد الباطشة، و بها يمشى الرجل الماشية.

فالنفس مع تجردها و تنزهها عن البدن و قواه لا يخلو منها جزء من اجزاء البدن عاليا كان او سافلا، و لا تقومها قوة من القوى بمعنى ان لا هوية للقوى غير هوية النفس؛ لان النفس هوية احدية عقلية، جامعة لهويّات سائر القوى و الاجزاء، تستهلک عندها و تضمحل لديها هويات سائر القوى و الاجزاء، لانها محيطة بها قاهرة عليها، منها مبدؤها و إليها منتهاها، كما ان النفس من اللّه مشرقها و الى اللّه مغربها، و كذا جميع الاشياء منه تبتدئ و إليه تعود و تصير، فالنفس- و هى القلب المعنوى- امير الحواس و الجوارح، فلا يكون من الجارحة فعل الّا بإرادة النفس، و

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 279

لو لا إرادة النفس كانت الجارحة جمادا لا حركة فيها.

ثم إرادة النفس كوجودها لا تنشأ من ذاتها، و انما تنشأ من إرادة اللّه تعالى التى هى عين ذاته، و انما اللّه يخلق فيها إرادة و مشيّة، وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ[1002]. فكما ينشأ من النفس فى الباصرة شعاع[1003] تدرک به الالوان و الاضواء، و فى السامعة قوة تدرک بها الاصوات، فكذلک يخلق اللّه تعالى فى النفس إرادة و علما تدرک و تتصرف فى الامور.

و عند هذا التحقيق ينكشف سرّ قوله تعالى: وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى[1004]. فسلب الرمى منه صلى اللّه عليه و آله من حيث اثبت له. و كذا قوله تعالى: قاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ[1005]. فنسب القتل إليهم و التعذيب الى اللّه تعالى بايديهم، و التعذيب هناک عين القتل.

---

999 (1)- ط: للنفس الانسانية.
1000 (2)-« المناقب» للخوارزمى، فصل 24.« مصباح الشريعة» ص 41.
1001 (3)- ط: لا يكون.
1002 (1)- الدهر، 30.
1003 (10) فى النسخ: شعاعا.
1004 (2)- الانفال، 17.
1005 (3)- التوبة، 14.

فهذا ما سنح لنا فی مسألة «خلق الاعمال» مما ألهمنی اللّه تعالی المدرک الفعّال عند تصادم الشکوک و الاهواء من تراکم[1006] البدع و الآراء فی زمان، شاع فیه الجهل و الاضرار لابنائه، و انتشر فیه الانکار و الاستنکار الی حیث یعدّ اکتساب العلوم الالهیة من جملة الشین و العار، و بانکار المعارف الحقیقیة یکتسب الجاه و الافتخار، و یکاد ان ینقرض اهل علم التوحید من البلاد و الدیار، و یحقّ القول الحقّ علیهم بدعوة المحقّ[1007]: رَبِّ لا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكافِرِينَ دَيَّاراً[1008]. و لکل قهوة شاربون و علی سکرهم ساربون[1009]، كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ[1010]؛ وَ يَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْكافِرُونَ[1011].

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 281

11- شواهد الرّبوبیّة

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 283

بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه الّذی جعل نور معرفته نتیجة ایجاد الارواح و الاجساد، و تجلّی بقدسه لقلوب العارفین باسرار المبدأ و المعاد، و اوحی فی کل سماء امرها لادارة المتجسدة الکوکبیة لیتنوّر بها هذه البقاع و البلاد، و ینشأ منها تعمیر الارض بالحیوان و النبات و الجماد، و الغرض الاصلی منها نشوء الآخرة بخلقة الانسان لیستکمل بنور العلم و الایمان، و یعمل بما یجرده عن الاکوان، و یستعد لمجاورة الرحمن، و انما خلق من فضالته سائر المرکبات من الارکان، فسبحان من فاطر ما اقدسه و اعظمه! فاشکره علی نعمائه المترادفة المتصلة، و آلائه المتتالیة المتوافرة، و استعیذ[1012] به من مس الشیطان فی تحریر هذه العجالة، و اصلّی علی نبیّه و آله المطهرین عن ارحاس الخواطر المضلّة، المحروسین فی سماء قدسهم و طهارتهم عن طعن اوهام الجهلة الضالة.

و بعد، فهذه[1013] موجز[1014] اشارات الی جواهر نفیسة زاهرة، و تلمیحات [الف- 1] الی فرائد ثمینة باهرة، ترشحت بامداد فضل اللّه العزیز المنان فی سحاب عالم العقل و الجود و الاحسان، و ترسخت و انعقدت فی صدف النفس الناطقة بالصدق و

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 284

1006 (4)- ط: و تراکم.
1007 (5)- خ: الحقّ.
1008 (6)- نوح: 26.
1009 (7)- ط: علی شکرهم شاکرون.
1010 (8)- المؤمنون، 53.
1011 (9)- التوبة، 32. و في النسخ: المشرکون.
1012 (1)- ش: استفید.
1013 (2)- م: و هذه.
1014 (3)- م: مؤخر.

الايقان، ثم استخرجت بوساطة غوامض القوة الفكرية من قعر بحر الحكمة الى سواحل النطق و البيان، ثم ثقبت[1015] الناطقة[1016] كلّا منها بمثقب التدبير و التحقيق و قوة التأمل و التدقيق، حتى اتسمت بسمة الاتساق و الانتظام، و اتصفت بصفة الائتلاف و الالتيام، و صارت بحمد اللّه صالحة لان تكون سبحات يسبّح بها المسبّحون فى جوامع القدس، او قلائد يتزين بها الحور العين فى مجامع[1017] الانس.

فاقول و انا الفقير محمد الشهير بصدر الدين الشيرازى- نور اللّه بصيرته و شرح صدره-: انى بفضل اللّه و تأييده و حسن هدايته و تسديده قد اطلعت بسبب كثرة المراجعة الى عالم الامر، و العكوف على باب الافاضة[1018] و الرحمة، و طول المهاجرة عما اكبّ إليه[1019] الجمهور و تلقّفوه[1020] كما هو المشهور على مسائل شريفة إلهية و غوامض لطيفة سبحانية، قلّما تيسّر لاحد الوقوف عليها [من] الافاضل الحكماء ممن كثرت رياضته و اعظمت عند الناس منزلته، بل تفردت بمقاصد عالية لم يتفق الاطلاع على فحواها و الاهتداء الى مغزاها، الّا ممن امتحنت[1021] نفسه بالانقطاع عن اغراض الدنيا و ماتت غريزته عن الشهوات و الهوى. قد اودعنا بعضا من هذه المسائل متفرقة فى [ب- 1] كتب عديدة و رسائل، و كثيرا[1022] منها لا يمكننى النص عليها خوفا عن الانتشار فى الاقطار و قصور الطبائع عن دركها من المقال من غير تهذيبها بنور الاحوال؛ و ذلک مما يوجب الضلال و الاضلال[1023] و[1024] هذه هى التى ساذكرها على سبيل الحكاية مجردة عن البراهين فى مشاهد مشتملة على شواهد، و كنّيتها[1025] شواهد الربوبية، رجاء ان تصير باعثة على تشويق الطالبين لسلوک منهج اليقين بالتحصيل، و اللّه يقول الحقّ و يهدى السبيل، المشهد الأول[1026]، و فيه شواهد:

(1): مسألة التوحيد الخاصى الّذى ذهب إليه العرفاء، و لم يبلغ الى دركه افهام جمهور الحكماء، و لم يتّفق لاحد فيها الكشف و العيان مع اقامة الحجة و البرهان.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 285

(2): مسألة التوحيد العامى الحكمى، و البرهان العرشى عليه بوجه لا يرد عليه الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمّونة.

[1015] (1)- م: نقلت، ش: يقب
[1016] (2)- م: الناقلة.
[1017] (3)- م: جوامع.
[1018] (4)- م: الاضافة
[1019] (5)- عليه- ظ.
[1020] (6)-« تلقّق من فيه كذا»: حفظه.
[1021] (7)- امتهنت- ظ.
[1022] (8)- كثير- ظ.
[1023] (9)- م: الاختلال.
[1024] (12)- توجد الخطبة في نسخة« ش» على الترتيب التالى:« الحمد لله الّذي ... الجهلة الضالة، فاقول و انا الفقير ... الضلال و الاضلال، و بعد فهذه موجز ... مجامع الانس، و هذه هي التى ...
[1025] (10)- م: كميتها.
[1026] (11)- م:- و الله ... الأوّل.

(3): تحقيق لوجود المثل الافلاطونية[1027]، و هذا مما لم يصل إليه احد من الحكماء الذين جاءوا بعد «افلاطن» الالهى، بل كل من اتى بعده انكر هذه المسألة الى هذا الزمان، و كثير من الحكماء شنعوا عليه بها، و ابلغوا فى التشنيع، سيما المعلم الاول فى تعليمه، و ربما اوّلوها تأويلات عائدة غير مرضية.

[الف]: منها: انها عبارة عن العلوم التفصيلية الحصولية القائمة بذاته تعالى، على ما ذهب إليه المشّاء، أتباع المعلم الاول، كالشيخين ابى نصر و ابى على و من فى طبقتهما، و به أوّل المعلم الثانى كلام «افلاطون» فى رسالة «الجمع بين الرأيين»[1028].

[ب]: و منها: انها عبارة عن عالم [الف- 2] المثال، كما زعمه بعضهم.

[ج]: و منها: انها اشارة الى طبائع الانواع من حيث هى هى، فظن انّه ذهب الى ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج بشرط لا شيء، بناء على انه موجود اذا اخذ لا بشرط، و لم يفرق بين اخذ الشيء مع قطع النظر عن كل ما يقارنه و بين اخذه مجردا عنها؛ و بهذا الوجه اوّل الشيخ فى إلهيات «الشفاء»[1029] المثل الافلاطونية.

[د]: و منها: ما ذكره صاحب «حكمة الاشراق» من انها عبارة عن العقول التى هى واقعة فى سلسلة العرض، بناء على مذهبه[1030] من ان الاجسام المخالفة نوعا يجب ان يكون مباديها القريبة عقولا متكثرة بحسب تكثّر[1031] انواعها، فكل نوع جسمانى نور عقلى هو مبدأ وجوده[1032] و رب نوعه و مدبر اشخاصه. و هذا اقرب الوجوه المذكورة، الّا انها ليس ما رامه؛ فان لكل نوع عنده فردا قائما بذاته من سنخ سايرالافراد.

[ه]: و منها: انها عبارة عن نفس هذه الصور المادية الشخصية من حيث كونها

حاضرة عنده، [و] من تلك الحيثية لها ثبوت على وجه آخر غير محتجب بالاغشية المادية. فهذه هى الوجوه المذكورة فى تأويل كلامه، و ليس شيء منها غرض افلاطن الالهى؛ و قد خصّنا اللّه تعالى بالهامه و اكرامه فى تحقيق هذا المقام، فالمسألة عندى فى غاية الوضوح و الانارة، و ذكرنا البرهان عليها فى كتابنا المسمى ب «الاسفار الاربعة»[1033].

(4): ان اثر الجاعل هو نحو الوجود الخاص الصادر [ب- 2] عن الواهب جعلا بسيطا، و ليس المجعول نفس الماهية مع قطع النظر عن الوجود، كما زعمه الاشراقيون؛ و لا صيرورة الماهية موجودة كما ذهب إليه المشّاءون، فالوجود هو

[1027] (1)- راجع« الاسفار»، ج 2، ص 53- 78.
[1028] (2)-« الجمع بين رأيى الحكيمين» ص 98- 99.
[1029] (3)- إلهيات« الشفاء» ط مصر، ص 311.
[1030] (4)-« حكمة الاشراق» ص 144 و قارن« الاسفار» ج 2، ص 53
[1031] (5)- م: يكثر.
[1032] (6)- م: موجوده.
[1033] (1)- راجع:« الاسفار»، ج 2، ص 62.

الصادر من الفاعل لانه الموجود بالذات دون المسمى بالماهيۀ لانها الواقع بالعرض بمنزلۀ الظل من ذى الظل، فهى المجعولۀ بالعرض كما حققناه فى موضعه، و قد أتقنّا[1034] على هذا المطلب براهين قطعيۀ ذكرناها فى اسفارنا و فى «الحكمۀ القدسيۀ»[1035].

(5): ان الوجود حقيقته[1036] بسيطۀ واقعۀ فى الخارج بجميع اشخاصه و خصوصياته، و التفاوت بين اشخاصه و خصوصياته يكون بالتأكد و الضعف، و التقدم و التأخر، و الغنى و الفقر؛ و ليس الوجود فى نفسه كليا و لا معروضا للكليۀ حتى يكون كليا طبيعيا، و لا جزئيا واقعا تحت معنى نوعى او جنسى، و ليس شموله لجميع الموجودات كشمول الكلى لجزئياته، بل شموله و انبساطه على هياكل الممكنات على نحو آخر لا يعلمه الّا الراسخون فى العلم.

(6): اثبات نحوين آخرين من التقدم سوى الخمسۀ المشهورۀ بين الفلاسفۀ، احدهما التقدم بالحقيقۀ، و الثانى التقدم بالحق؛ و قد ذكرناهما حدا و برهانا فى مقامهما.

(7): ان الصادر بالذات عن الحق الاول وجود المعلول الاول، و أمّا ماهيته

المركبۀ من جنسه و فصله فهى غير صادرۀ عنه، لكنها لازمۀ لوجوده، و اللوازم عندنا غير محتاجۀ الى جعل و تأثير، و بهذا [الف- 3] يستقيم التثليث المذكور فى صدور الموجودات الثلاثۀ عن المعلول الاول، اى الفلك الاول و نفسه و عقله، كما عليه الحكماء.

(8): ان طبيعۀ الوجود و ان كانت واحدۀ بسيطۀ بحسب الحقيقۀ، لكنها مختلفۀ بحسب الماهيات المتعددۀ[1037] كل منها مع مرتبۀ من مراتبه سوى الوجود الاول الّذى لم يشوبه[1038] ماهيۀ أصلا، لانه صرف الوجود الّذى لا أتم منه و هو الوجود الغير المتناهى شدۀ، و فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فلا يحده حد، و لا يضبطه نعت ذاتى، وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً، وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ[1039].

(9): تحقيق علمه تعالى بالاشياء على وجه عرشى اختصاصى، ليس كما ذهب إليه المشّاءون من ارتسام صور الاشياء فى ذاته و تقرير رسوم الممكنات قائمۀ بذاته؛ و لا كما ذهب إليه الاشراقيون من كون مناط علمه الذاتى بالاشياء الخارجۀ عن ذاته نفس وجودات تلك الاشياء؛ و لا ما ذهب إليه المعتزلۀ القائلين[1040] بثبوت المعدومات؛ و لا ما ذهب إليه افلاطن من كون علمه عبارۀ عن المثل القائمۀ بذاتها؛ و لا ما رآه فرفوريوس القائل باتحاد العقل [و العاقل]

[1034] (2)- اقمنا- ظ.
[1035] (3)-« الاسفار» ج 1، ص 414 و« المسائل القدسية» ص 11- 18.
[1036] (4)- ش: حقيقة
[1037] (1)- فى النسخ: المتحدة.
[1038] (2)- لم يشبه- صح
[1039] (3)- طه: 110- 111.
[1040] (4)- القائلون- ظ.

و المعقول؛ و لا الّذى عليه المتأخرون من العلم الاجمالى على النحو الّذى قرّروه فى كتبهم، بل كما افادنا اللّه سبحانه بطريق آخر غير شىء من هذه الطرق المذكورة.

[10]: تحقيق القول فى الوجود الذهنى من ان قيام الصور الخيالية بالنفس ليس بحسب الحلول حتى تكون النفس قابلة اياها، بل بحسب الصدور [ب- 3] حتى تكون النفس فاعلة لها.

[11]: تحقيق القول باتحاد العاقل بالمعقول، حسبما هو المنقول عن

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 288

فرفوريوس، بوجه سديد، لا يرد عليه ما اورده الشيخ الرئيس و من تأخر عنه، و هذا أيضا من المسائل الشريفة التى لا يصل إليها الانسان بقوة الفكر البحثى [من] غير تصفية الباطن و تهذيب السر.

[12]: تحقيق القول باتحاد النفس بالعقل الفعال بعد خروجها عن غشاوة الطبع و اتصافها بالكمال العقلى.

[13]: كيفية اثبات ان العقل الفعال مع كونه سببا فاعليا للنفوس الانسانية و متقدما عليها، كذلك غاية مترتبة على وجودها و كمالها؛ و ثمرة حاصلة من استكمالها و انتقالها من ادون حالها[1041] الى اعلى منازلها فى ارتحالها. و هذا امر عجيب فى غاية الغرابة كيف يكون جوهرا واحدا فاعلا متقدما على وجود شىء و غاية متأخرة عن وجود ذلك الشىء من غير ان يتغير ذلك الجوهر فى ذاته و صفاته المتقررة فى ذاته، لتعاليه عن الوقوع فى التجدد و الاستحالة! و ذلك لغاية سعة وجوده و بسط حقيقته، لكونه اثرا من آثار قدرته تعالى و من سكان عالم جبروته.

[14]: ان وحدة الموضوع- المعدودة من جملة الوحدات الثمانية- المعتبرة فى شرائط التناقض يجب ان يقيّد بكونها فى موضوع جسمانى محسوس و الّا فوجود النقيضين ليس مستحيلا فى الموضوعات العقلية التى لها نحو من الوجود، لا [الف- 4] يتزاحم فيه الموجودات، و لا يتزاحم فيه المتقابلات. فللوجود مراتب عجيبة و لكل مرتبة نحو آخر غريبة.

و بما ذكرنا ينكشف تجرد النفس و كونها فى ذاتها غير جرميّة، و بذلك يندفع بعض شبه الوجود الذهنى.

[إيضاح]: ان الصور النوعية للجواهر الجسمانية ليست مندرجة تحت جنس الجوهر و لا واقعة فى مقولة اخرى من المقولات التسع العرضية، بل كل منها حقيقة بسيطة لا جنس لها و لا فصل، كالوجود.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 289

[1041] (1)- م: خالها.

[15]: تجويز الحركة من مقولة الجوهر، و انقلاب الشيء فى الاطوار الجوهرية الجمادية و النباتية كمادة الانسان المنقلبة فى الاطوار، لا على طريق الفساد و الكون بل على نهج الاستكمال، كما اشير إليه فى القرآن العظيم: يا أَيُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّکَ کادِحٌ إِلى رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقِيهِ[1042].

[16]: ان عروض الموت الطبيعى للانسان ليس لأجل ما زعمته الطبيعيون و الاطباء من ان موجبه تناهى القوى الجسمانية و انحلال القوى و اضمحلال المواد، لاحتمال ورود الامدادات المتوالية[1043] على المادة القابلة[1044] من المبادى المجردة على سبيل الوساطة من النفس، كما فى تحريكات قوى الافلاک لموادها على سبيل توارد الاشراقات العقلية و النفسية مما فوقها. بل موت البدن انما يعرض للانسان لأجل توجه النفس توجها غريزيا الى النشأة الآخرة، و سلوكها سلوكا ذاتيا الى جهة المثالى، و رجوعها الى عالم الحق، فاذا ارتحلت من الدنيا الى الآخرة يعرض [ب- 4] الموت الطبيعى للبدن. فهذا معنى الموت الطبيعى للانسان.

و بيّنّا كما اشرنا استقلال النفس شيئا فشيئا بحركتها[1045] الذاتية، و ترک استعمالها للآلات البدنية كذلک، حتى تتفرد بذاتها، و يخلع البدن بالكلية. و هذا المعنى لا ينافى الشقاوة الاخروية بل يوجبه، فان الاتصاف بذمائم الصفات الحاصلة من كثرة المعاصى و التعذيب بالجهل و الكفر و امثالهما مما يستلزمه قوة الوجود و شدة الفعلية و التحصل و حدّة البصر الباطنى- كما فى قوله تعالى: فَكَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ[1046]. و كشف[1047] الغطاء يحصل بالانسلاخ عن لباس البدن و حدّة البصر بقوة جوهر النفس.

[17]: ان حقيقة كل ماهية تركيبية ليست الّا فصله الاخير، و اما ساير الاجناس

القريبة او البعيدة و باقى الفصول فهى من باب اللوازم، فهى و ان كانت داخلة فى حد الشيء لكنها خارجة عن ذات المحدود، و هذا مما جوزه المنطقيون فى بعض الحدود و قد ذكره الشيخ فى «الشفاء[1048]» و مثّل ذلک باصبع الانسان و قوس الدائرة حيث ان مفهوم الانسان داخل فى حد الاصبع خارج عن حقيقتها.

[18]: ان صور العناصر غير داخلة فى حقيقة المركب الطبيعى كالجماد و النبات و الحيوان، بل هى من شرائط وجودها الكونى، و ليست داخلة فى قوام المركب كما هو المشهور و عليه الجمهور، و لا متخلفة عنه كما زعمه

1042 (1)- الانشقاق، 6.
1043 (2)- م: توالية.
1044 (3)- م: المقابلة.
1045 (4)- م: ش: بحياتها.
1046 (5)- ق، 22.
1047 (6)- م: ش: فكشف.
1048 (1)- إلهيات« الشفاء» ط مصر، ص 230 و 248

بعضهم، و حكاه الشيخ الرئيس[1049] و [الف- 5] ذكر ان هذا المذهب احدث فى زمانه و ذلک لشواهد[1050] التحليل بآلة القرع و الانبيق على بقاء تلک الصور.

[19]: مسألة المعاد الجسمانى[1051] و هذا مما ألهمنى اللّه به و فضّلنى على كثير من خلقه تفضيلا، و لم اجد فى كلام احد من الاسلاميين و الحكماء السابقين و اللاحقين فى هذه المسألة ما يشفى العليل و يروى الغليل. نعم استفدناها من كتاب اللّه و حديث نبيّه و عترته (ع) و وجدنا لمعات متفرقة فى كتب اكابر الصوفية رضى اللّه عنهم و رضوا عنه ذلک لمن خشى ربّه.

[20]: تحقيق ماهية القبر و عذابه و كونه امّا روضة من رياض لجنة او حفرة من حفر النيران.

[21]: ان النفس الانسانية انما تكون فى اوّل نشأتها بدنية مادية كسائر الصور النوعية ثم يصير مجردة ذاتا لا فعلا، ثم يصير مفارقة عن الاجسام المحسوسة الكثيفة المادية ذاتا و فعلا جميعا عند الموت، فهى اما سعيدة و اما شقيّة- ان بقيت علاقته مع تلک الاجسام- و اما من جملة المقربين ان تجردت عن الاجرام و علائقها جميعا بالكلية.

النفس الآدمية ما دام كون الجنين فى الرحم درجتها درجة النفوس النباتية، و

اذا خرج الطفل من بطن أمه صارت نفسه بمنزلة نفوس سائر الحيوانات الى اوان البلوغ الصورى، ثم يصير ناطقة بعد ذلک، فان كان فيها استعداد الارتقاء الى حد النفس القدسية و العقل بالفعل، فاذا بلغت حد الاربعين و هو اوان [ب- 5] البلوغ المعنوى صارت نفسا قدسية ان ساعدها التوفيق الالهى. فالجنين ما دام فى الرحم نام بالفعل، حيوان بالقوة؛ و اذا خرج من بطن أمّه قبل البلوغ فهو حيوان بالفعل، انسان بالقوة؛ و اذا بلغ حد البلوغ الصورى فهو انسان بالفعل ملک بالقوة. و اما مرتبة القوة القدسية فربما لم يبلغ من ألوف من افراد الانسان واحد إليها.

[22]: مسألة المعراج الانسانى و تحقيق عروج رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله ببدنه الشريف و هيكله المحسوس الى عالم السماء، على وجه لا يوجب خرق الافلاک و لا فقدان بدنه المبارک فى المدينة الطيبة.

وقع الشک لبعض العرفاء، [فى] انه عرج رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله بقالبه فى طبقات الاجرام العالية، او اتّسع عرصة قلبه و انشرح حتى ادرجت فيه السماوات. و المذهب المنصور انه عرج بقالبه المتصف بصفة قلبه، لغلبة روحانيته على جسمانيته، كقول القائل[1052] ...:

1049 (2)- طبيعيات« الشفاء ط مصر، ج 2، ص 133.
1050 (3)- م: الشواهد.
1051 (4)- م:- مسألة المعاد الجسمانى.
1052 (1)- هو صاحب بن عبّاد(ره).

... سوى فى جسمه و شخصه، و نهض طائر همّته و ذكره و تعظّله، و ازعجه فرط حياته و شوقه من الأمن و البين[1053] حتى وطن و توطن حريم قاب قوسين.

[23]: ان النفس الانسانية مشتملة على اجزاء ثلاثة، لكل[1054] منها نشأة اخرى، احدها: فى جواهر هذا العالم؛ و ثانيها: فى عالم البرزخ؛ و ثالثها فى عالم القدس.

فالاول: [الف- 6] طبع؛ و الثانى: نفس؛ و الثالث: عقل بلسان الحكمة، و روح بلسان الشريعة. و ان شئت قلت: الاول صدر؛ و الثانى قلب؛ و الثالث نور.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 292

[24]: ان حقيقة الانسان نوع واحد فى هذه النشأة، و انواع كثيرة فى النشأة الثانية غير محصورة فى عدد، الّا ان اجناسها أربعة[1055]، لانها اما ان تصير من جنس الملائكة اذا غلبت عليه صفة العلم و الحكمة؛ و اما ان تصير من جنس الشياطين اذا غلبت عليه الشهوة، او من جنس السباع اذا غلبت عليه صفة الغضب و الانتقام و حب الرئاسة.

[25]: ان النفس الانسانية تنزل الى درجة الحواس عند ادراكها لمحسوسها فتصير عند الابصار عين القوة البصرية، و عند السماع عين القوة السمعية، و هكذا فى بواقى الحواس، حتى القوة الالهية و القوة التى تباشر التحريك فى العضلات. و كذا ترتفع عند ادراكها للمعقولات الى درجة العقل الفعال و تتحد به على نحو يعلمه الراسخون فى العلم، و من لم يبلغ الى مقامهم يزعم انه يلزم من اتحاد النفوس الآخرة،[1056] و كذا لزوم تعقل النفس جميع ما يعقله العقل الفعال. و بيّنا كل ذلك على القصور عن نيل هذا المرام و عدم الاطلاع على البرهان النيّر العرشى الكاشف لحجب الاوهام.

[26]: الصور لمرئية فى المرايا[1057] ليست منطبعة فيها، سواء كانت فى[1058] سطوحها او فى اغوارها كما زعمته [ب- 6] الطبيعيون. و لا موجودة [منها] كما ذهب إليه الرياضيون القائلون بخروج الشعاع البصرى و اتصالها بالاشخاص الخارجية. و ليست موجودة فى عالم المثال كما رآه الاشراقيون؛ بل موجودة فى هذا العالم وجودا بالعرض لا بالذات،

[1053] (2)- هذه الفقرة لا تخلو من تصحيف و تخليط.
[1054] (3)- م: كل.
[1055] (1)- ثلاثة- ظ.
[1056] (2)- كذا.
[1057] (3)- م:- الصور ... المرايا.
[1058] (4)- ش: من.

فوجودها ظل لوجود الشخص[1059] الخارجی بحسب الخارج لا بحسب نشأة اخری، و لو کانت کما ظنه الاشراقیون لکانت من قبیل سائرة النائم فی نومه حیث لم یکن له وضع خارجی، و هذه لیست کذلک لکونه قابلة للاشارة الحسیة.

[27]: لمیة اختصاص المنطقة بموضع جزء معین من الفلک دون غیرها مع بساطة جسمه و وحدة طبیعته، و کذا اختصاص کل فلک بجهة معینة فی حرکة[1060] الخاصة دون سائر الجهات، و کذا حصول کوکب او تدویر فی جانب مخصوص دون

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 293

سایر الجوانب، و کل ما یجری هذا المجری فی الاجسام البسیطة؛ فحققنا الامر و بیّنّا الحکمة و السر علی وجه[1061] تطابق الاصول و القوانین، و لم یلزم ما توهمه المتکلمون من جواز الترجیح من غیر مرجح اصلا.

[28]: کشف الحقیقة فیما ورد فی مواضع من الکتاب العزیز من خلق السموات و الارض و ما بینهما فی ستّة ایام[1062]؛ و هذا شیء عجزت عن بیانه اهل التفسیر و اعترفوا بالعجز عن فهمه.

[29]: حمل متشابهات القرآن علی ظاهر معناه، و حمل الفاظ التشبیه علی مفهومه الاول [الف- 7] من غیر لزوم التجسم و التشبیه علی الباری کما ذهب إلیه الحنابلة و المجسمة «تعالی عمّا یقول الظّالمون علوّا کبیرا»[1063]. و هذا من عظائم العلوم الکشفیة، فان الناس من باب متشابهات القرآن بین حیاری و عمیان. فمنهم من اوّل الجمیع بتأویلات عقلیة حتی الامور الاخرویة من الجنة و النار و الحساب و المیزان.

و منهم من حمل الجمیع علی المفهوم الاول کاصحاب احمد بن حنبل من دون محافظة علی تنزیهه سبحانه عن الجسمیة و لوازمها. و منهم من اوّل البعض و قرر البعض، فکل ما ورد فی باب المبدأ اوّلوه، و کل ما ورد فی باب المعاد قرروه[1064] و ابقوه علی ظاهر مفهومه، لانهم لم یدخلوا البیوت من ابوابها، و لم یأخذوا علم القرآن من اللّه و رسوله، بل اخذوه من الالفاظ و نقل محسوس عن محسوس، و اخذ بیت عن بیت کابدان و اجساد یتّکی بعضها علی بعض و یتصل بعضها ببعض.

[30]: اثبات کون العقل کل الموجودات کما ذهب إلیه الاوائل بوجه برهانی.

1059 (5)- م، ش: المشخص.
1060 (6)- الحرکة- ظ.
1061 (1)- م: توجه.
1062 (2)- الفرقان، 59.
1063 (3)- اقتباس من الاسراء، 43.
1064 (4)- م: قرره.

[31]: تحصيل التركيب الاتحادى بين المادة و الصورة، و كذا اتحاد النفس و البدن على وجه وجيه، لا كما قرره صدر المدققين فى حاشية «التجريد».

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 294

[32]: اثبات حركة النمو و الذبول فى النبات و الحيوان على وجه لا يرد عليه الإشكالات التى عجزت كافة المتأخرين[1065] عن حلها حتى انكر [ب- 7] صاحب الاشراق الحركة الكمية فى النمو و الذبول[1066]، و ارجعها الى الحركة الاينية لاجراء الغذاء فى الدخول او لاجراء المغتذى فى الخروج.

[33]: اقامة البرهان العرشى على ثبوت العلم الحضورى الاشراقى للبارى جل ذكره.

[34]: اثبات العلم الحضورى النورى للنفس بالنسبة الى الحواس الظاهرة، و ان فاعليته فى استعمال الحواس ليست بالطبع و لا بالجبر و لا بالقسر و لا بالقصد و لا بالتسخير و لا بالعناية، بل بالرضاء.

[35]: المبدأ الفاعلى بالنسبة الى الماهية الموجودة فاعل، و بالنسبة الى نفس الوجود المفاض عليها مقوم لا فاعل، لان هذا الوجود غير مباين له، و امّا بالنسبة الى الماهية اذا اخذت من حيث هى هى فلا يوصف بسببية و لا تقويم، و لهذا ما شمّت الاعيان الثابتة رائحة الوجود: إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ[1067].

[36]: اتصاف العقول المفارقة بالامكان ليس فى نفس الامر بل بحسب اعتبارها بذاتها، مع قطع النظر عن استنادها الى جاعلها فهى ممكنة بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر لا فى نفس الامر؛ و لا محذور فيه؛ و ذلک لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة الوجود و العدم، و سلب الشيء عن بعض مراتب نفس الامر لا يوجب سلبه عن الواقع؛ فالمبدعات ضرورية الوجود فى الواقع و هى ممكنة الوجود فى بعض الاعتبارات.

[37]: فى [الف- 8] ان اصحاب النار بالاصالة هى النفس و الهوى و الشيطان، و غير هؤلاء ليس من اصحاب النار الذين هم اهلها، فان النفس ما دامت متعلقة بامور الدنيا و لذّاتها هى نار معنوية محرقة به تطّلع على الافئدة، و الهوى شعلة منها، و

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 295

الشيطان اصل النيرانات الاخروية و الدنيوية؛ و فى الحديث: إنّ ناركم غسلت سبعين مرّة- الحديث.

[1065] (1)- م، ش: المتأخرون.
[1066] (2)- فى النسخ: الكمية و ارجعها في النموّ و الذبول.
[1067] (3)- النجم، 23.

[38]: دفع[1068] الشبهة الواردة على قاعدة الامكان، و هى لزوم تحقق ممكن اشرف من النور الاقرب، و كذا لزوم انوار عقلية غير متناهية واقعة بين كل نور عقلى علة و نور عقلى آخر معلول له، متفاوتة فى شدة النورية و ضعفها، و كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين.

[39]: تحقيق كون هيولى العناصر واحدة بالشخص مع كونها معنى جنسيا مبهما باعتبار، و قوة محضة باعتبار آخر.

[40]: تحقيق كون صورة الجوهر فى الذهن جوهرا بالماهية و كيفا أيضا بالذات لا بالحقيقة كما رآه سيد المدققين، و لا بالمجاز و التشبيه كما رآه العلامة الدوانى، فمذهبنا هاهنا امر بين امرين و توسط بين الطرفين. هذا فى بحث الافكار البحثية. و اما مذهبنا من جهة العلوم المتعالية عن اسلوب المناظرين فى هذه المسألة فشىء آخر، و هو ان للنفس[1069] عند ادراكها للحقائق الجوهرية العقلية و طبائع انواعها يقع بصرها العقلى على جواهر مفارقة و مثل نورية، يكون [ب-8] هذه الجواهر المحسوسة ظلال تلك المثل النورية فيعلمها علما حضوريا شهوديا، الّا انها لمّا كانت عالية بعيدة السمک عن عالم النفس الانسانية المتعلقة بالغواشى المادية، لم يكن للنفس ان تنالها كما هى عليها من شدة التحصيل و كمال الوجود بل على وجه الابهام و احتمال الشركة بين كثيرين- كسائر المعانى الذهنية- فان ضعف الادراک ربما يوجب تطرق الابهام و الاشتراک فى المدرک بحسب اعتقاد المدرک و ان كان هو فى نفسه امرا متعينا شخصيا، او لا ترى انک اذا رأيت شبحا من بعيد كيف يجوز حينئذ كونه زيدا او عمرا او حيوانا غير انسان او نباتا أو حجرا، فكلما قرب منک او

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 296

اخذت بصرک قل الاشتراک و سقط الاحتمال حتى يختص بواحد معيّن كما هو فى الخارج، و كذلک ادراكها للامور المتعالية و الجواهر العقلية.

[41]: تحقيق ما ذكره المنطقيون من ان الحد و البرهان متشاركان فى الحدود.

[42]: اثبات حدوث العالم الجسمانى ببرهان عرشى.

[43]: كون موضوع العلوم الطبيعية[1070] نفس الحركات او المتحركات بما هى متحركات، و ان جميع الجواهر الحسية من حيث كونها حسية و كذا اعراضها واقعة فى الاستحالة و الانقلاب و السيلان، فهى دائمة فى الحدوث و التجدد، و كل ما هذا شأنه فهو من الدنيا، و الآخرة دار القرار.

[1068] (1)- م: دفعة.
[1069] (2)- النفس- ظ.
[1070] (1)- فى الاصل: الطبيعة.

[44]: دار [الف- 9] الآخرة نشأة اخرى ليست منسلكة مع هذه الدار فى مسلك واحد، فمكانها ليس من جنس امكنة هذه الدنيا و لا فى جهة منها و كذا زمانها ليس من جنس هذه الأزمنة، و لا واقعا منها فى استقبالها بل كل من الدنيا و الآخرة عالم تام لا يعوزه شىء من خارج.

[45]: الدنيا و الآخرة متضايفتان، من فهم مفهوم الدنيا و مسمّاها فهم مفهوم الآخرة[1071] و مسمّاهما، وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولى فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ[1072].

[46]: تحقيق كون الآخرة فى داخل حجب السماوات لا فى خارجها. اجساد هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد، و نفوس عالم الآخرة فاعلة لا بذاتها على سبيل الايجاب و اللزوم، ففى هذا العالم يرتقى الابدان فى استعداداتها لموادها الى حدود النفوس، و فى الآخرة تتنزل النفوس الى منازل الابدان.

[47]: الفعل فى هذا العالم اشرف من القوة، و القوة فى الآخرة اشرف من الفعل، و القوة هاهنا لأجل الفعل، و الفعل هناک لأجل القوة، لان هذا العالم دار الانعكاس.

[48]: جوهر النبوة مشتمل على مراتب ثلاثة، كل منها شخص كامل فى نوعه، فالنبى صلى اللّه عليه و آله ملک و فلک و ملک، كما فصّلناه و اوضحناه فى تفسيرنا لسورة

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 297

الجمعة[1073].

[49]: تحقيق ان النبى صلى اللّه عليه و آله خادم للقضاء الالهى كما ان الطبيب خادم للطبيعة، كما اشار إليه صاحب «فصوص الحكم» رضى اللّه عنه.

[50]: تحقيق قوله تعالى: يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ[1074].

[51]: بيان اجتماع الخلائق كلهم من اوّل [ب- 9] الدنيا الى آخرها فى ساهرة[1075] واحدة يوم الحشر عند الرب تعالى.

[52]: تصحيح كون مبادى الموضوع لعلم واحد قد تكون من عوارضه الذاتية من غير لزوم توقف الشىء على نفسه، كاثبات المبادى الفاعلية و الغائية و المادية و الصورية فى العلم الالهى للموجود بما هو موجود، و هو موضوع هذا

[1071] (2)- م:- متضايفتان ... الآخرة.
[1072] (3)- الواقعة، 62.
[1073] (1)-« تفسير سورة الجمعة»، ص 154.
[1074] (2)- ابراهيم، 48.
[1075] (3)- الساهرة: وجه الارض.

العلم[1076]، و لا حاجة فی ذلک الی العذر الّذی ذکره الشیخ الرئیس فی إلهیات «الشفاء»[1077] من ان المبادی المذکورة لیست مبادی لجمیع الموجودات بل لبعضها، و هو الوجود المعلول.

[53]: الکلی الطبیعی- ای الماهیة لا بشرط شیء- لیس موجودا فی الخارج بالذات کما علیه جمهور الحکماء، و لا هو معدوم فیه اصلا کما علیه المتکلمون، بل هو موجود فی الخارج بالعرض ای بتبعیة الوجود کالظلال، و کذلک فی الذهن موجود بالعرض.

[54]: معنی وجود الاشیاء فی الذهن و انحفاظ ماهیاتها فی نحوی الوجود عندنا لیس الّا ان الانسان مثلا اذا تصوره العقل حصل عنده شیء و یصدق علیه مفهوم الحیوان الناطق بالحمل الاولی الذاتی لا بالحمل المتعارف حتی یکون الموجود فی الذهن جوهرا نامیا متحرکا حساسا ناطقا، فالموجود من الانسان فی

الذهن عندنا فرد من الکیفیات النفسانیة، و مفهوم جوهری و لیس من افراد الجواهر.

[55]: الاجناس العالیة لیست معانیها افرادا لانفسها و هو ظاهر [الف- 10]، و لا المعانی الکلیة المترکبة منها و من معانی الفصول افرادا لانفسها، بل یحمل انفسها علیها حملا اولیا ذاتیا لا غیر.

[56]: تحقیق ان علمه تعالی بالجزئیات المادیة علی وزان فاعلیته لها علی وجه عرشی.

[57]: اثبات الشعور و التسبیح فی جمیع الموجودات حتی الجماد و النبات علی وجه لم یتیسر لاحد من قبلی من الحکماء و الصوفیة الّا الاولیاء من اهل اللّه.

[58]: العالم کله تسبیحة واحدة للباری- جل اسمه- بوجه، و مسبّح له باعتبار آخر.

[59]: البرهان العرشی علی کون الجسمیة المقداریة مناط الموت و الجهالة، لان کل جزء منه مفقود عن سایر الاجزاء، و هی أیضا مفقودة عنها، و هکذا الکلام فی اجزاء الاجزاء، و اجزاء اجزاء الاجزاء الی غیر النهایة، فالکل غائب عن الکل، و لیس الکل الّا عین الاجزاء، و کل امر جسمانی من حیث کونه جسمانیا حاله هذا الحال من کونه غائبا عن ذاته غیر شاعر بذاته الّا ان الجسم هکذا بالذات و الجسمانی هکذا بالعرض، فالنفس بقدر تعلّقه بالبدن یکون مائتة، و بقدر تجردها عنه حیّة درّاکة فعّالة.

[60]: الوجود فی کل شیء عین العلم و القدرة و سائر الکمالات الوجودیة اللازمة للموجود بما هو موجود، فی کل بحسبه.

[1076] (4)- فی الاصل: العالم.

[1077] (5)- راجع إلهیات« الشفاء» ط مصر، ص 8 و 14.

[61]: وجود الجسم بما هو جسم عين اتصاله و امتداده، و كذا الوحدة الشخصية فيه؛ فلا يرد نقصا على برهان النفس من جهة ادراكها للمعانى الغير المنقسمة [ب- 10]، بناء على انها لو انقسمت يوجب انقسامها انقسام ما حلّ فيها

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 299

من المعانى، و قد فرضت غير منقسمة؛ هذا خلف، و ذلک لان وحدة[1078] الجسم نفس الجسم كما اصّلناه.

[62]: ابطال ما ذكره المحقق الخفرى فيما ادعاه من البرهان على وجود[1079] الصانع من غير الاستعانة بابطال التسلسل، و هو قوله: «لو انحصرت الموجودات فى الممكنات لكان وجود ما متوقفا على ايجاد ما، و ايجاد ما على وجود ما»، و كذا قوله: «للموجود بما هو موجود علة، و الّا لزم تقدم الشىء على نفسه»، و ذلک لما اشرنا إليه سابقا: ان تقدم الشىء على نفسه انما يستحيل فى الواحد العددى لا فى الواحد النوعى و اشباهه، و مرجع التناقض الى الاول لا الى الثانى.

[63]: القول بنفى التشكيک بالاقدمية لا يجامع القول بالجاعلية و المجعولية بين الماهيات الجوهرية، كما عليه بعض المتأخرين كصاحب حواشى «التجريد» و من وافقه من الجمع بين هذين القولين.

[64]: تحقيق كثرة الصفات الكمالية و الاسماء الحسنى للّه سبحانه، لا كما ذهب إليه الصفاتيون من الاشاعرة، و لا كما هو طور الحكماء القائلين بنفى الصفات الحقيقية و ارجاعها الى نفس الذات الواجبة؛ و ليس المراد من قول امير المؤمنين عليه السّلام: كمال التّوحيد نفى الصّفات [عنه][1080] ما يرجع الى قول الحكماء بل امر آخر احتجبت عن دركه الافهام و لا يبلغ الى غوره عقول الاقوام.

[65]: ذات البارى جلّ اسمه [الف- 11] لا حدّ له كما لا برهان عليه و لا وضع له اسم، و اما صفاته الكمالية فمما يوجد لبعضها حد و برهان. و اما مفهوم لفظة الجلالة و معناها فوجود جميع الموجودات برهانه، و حدود جميع الممكنات واقعة فى حدوده؛ و هذا أيضا من الامور التى يحوج دركها الى فطرة اخرى.

[66]: ان الانسان يتنوع باطنه و نفسه فى كل حين كما دل عليه قوله سبحانه:

بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ[1081]. و اكثر الناس فى لبس و غطاء من الاعتراف بهذا

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 300

[1078] (1)- فى النسخ: وجود.
[1079] (2)- م: الوجود.
[1080] (3)-« نهج البلاغة» الخطبة الاولى. و فيه:« الاخلاص له».
[1081] (4)- ق، 15.

التجدد و التبدل حتى الشيخ الرئيس على ما صرح فى مفاوضة بهمنيار تلميذه، و الحقّ هاهنا مع التلميذ فى تجويزه تبدل الذات ما دام الكون الدنياوى، و عليه برهان عرشى يعضده آيات كثيرة، و اصل هذا التبدل من صفة إلهية اشير إليه بقوله تعالى:

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ[1082]، و قوله: سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلانِ[1083].

[67]: تحقيق مسألة البداء التى نقلت إلينا من ائمتنا المعصومين سلام اللّه عليهم اجمعين، و كشف الحقيقة فيها على وجه يطابق الاصول و القوانين.

[68]: تفسير قدرته تعالى بصحة الفعل و الترک لا يوافق مسلک الفلاسفة، و قد نهى عن ذلک العلامة الخفرى فى حاشية إلهيات «التجريد».

[69]: اثبات قدرته تعالى على معنى صحة الفعل و الترک التى عليها جمهور المسلمين بوجه لا يوجب الكثرة و التغير فى ذاته تعالى و لا ينثلم به توحيده تعالى على ما اعتقده الحكماء المتوحدون [ب- 11].

[70]: كما ان هيولى كل فلک مباينة لهيولى الفلک الآخر لا بذاتها بل بالصور النوعية المخالفة الذوات للافلاک، كذلک عقل كل فلک غير العقل الاخر [لا] لذواتها بل بسبب تعدد الجهات الفاعلية، فكثرة الصدور هناک لكثرة القبول هاهنا، فالعقول لفرط الفعلية و الكمال و التحصل كأنها شىء واحد، و الهيوليات لفرط الانفعال و القصور و النقص كأنها واحدة. و كون العقل شيئا واحدا يناسب لسان الشريعة، كقوله تعالى: وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ[1084]، حيث يشار فيه الى عالم العقل بالروح الاعظم و القلم الاعلى كما فى قوله تعالى: يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَ الْمَلائِكَةُ صَفًّا[1085]، و قوله:

عَلَّمَ بِالْقَلَمِ[1086].

[71]: تحقيق كون العالم صورة الحقّ و اسمه، و معنى الاسم الظاهر، و معنى الاسم الباطن.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 301

[72]: كيفية تخلّق الانسان باخلاق اللّه بالحقيقة كما ورد فى الحديث المشهور[1087].

[73]: اثبات ان فى باطن كل انسان و فى اهابه حيوان انسانى لجميع اعضائه و حواسّه و قواه، و هو لا يموت بموت هذا البدن، بل هو الّذى يحشر فى القيامة و يحاسب، و هو الّذى يثاب و يعاقب فى اكثر الناس، و حياته ليست كحياة

[1082] (1)- الرحمن، 29.
[1083] (2)- الرحمن، 31.
[1084] (3)- القمر، 50.
[1085] (4)- النبأ، 38.
[1086] (5)- العلق، 4.
[1087] (1)- يعنى قوله صلى الله عليه و آله: تخلقوا بأخلاق الله.

هذا البدن عرضيهٔ واردهٔ عليه من خارج، بل حياته كحياهٔ النفس ذاتيهٔ[1088]، و هو حيوان متوسط بين النفس الناطقهٔ و البدن العنصرى يحشر فى الآخرهٔ على [الف- 12] صور الاعمال و النيات و على صور الحيوانات المناسبهٔ للصفات الغالبهٔ فى الانسان. و هذا يرجع و يأول التناسخ الوارد فى لسان الاقدمين من الحكماء المعظمين ک «أفلاطن» و من يحذو حذوه؛ و كذا ما ورد فى ألسنهٔ الشرائع الحقّهٔ، و ذلک للقواطع البرهانيهٔ الدالهٔ على بطلان غير هذا المعنى.

[74]: مبدأ الفصل[1089] الاخير لا فى كل ماهيهٔ يتركب من الاجناس و الفصول، بمعنى ان ذلک الفصل بنفسه يصدق عليه جميع هذه المعانى من غير اعتبار امر آخر معه، و قد اقمنا البرهان عليه فى مقامه.

[75]: معنى الجوهر الّذى صيرورهٔ[1090] جنسا للانواع الجوهريهٔ ليس جزء وجوداتها بل لماهياتها، و اذا علم نحو من انحاء وجوداتها بالعلم الحضورى الشهودى الوجودى امكن الشک فى جوهريتها، و كون الذاتى بيّن الثبوت لذى الذاتى لا يقتضى الّا عدم الشک فى ثبوت مفهوم الذاتى لماهيهٔ الذات لا بوجودها، و لهذا ربما توقفت اقوام من ارباب الفكر فى باب جوهريهٔ النفس مع عدم غيبتهم عن شهود انفسهم، لان مفهوم الجوهر امر ذهنى، و كل صورهٔ ذهنيهٔ يحتمل الشركهٔ بين كثيرين؛ و وجود كل نفس- اى ما يشار إليه ب «انا»- امر لا يحتمل الشركهٔ، فيمكن

الشک فى جوهريهٔ النفس مع شهود رجوعها.

[76]: تحقيق ما ذكره الحكماء فى العرض الذاتى من انه الخارج المحمول الّذى يلحق الشىء لذاته، من غير حاجهٔ الى تعميم ذكره العلامهٔ الدوانى و تزييف [ب- 12] مقالته فى نسبهٔ المساهاهٔ[1091] الى رؤساء الحكمهٔ، و دفع التناقض الّذى توهمه بين كلامى الشيخ من حكمه بان ما يلحق الشىء بواسطهٔ امر اخص عرض قريب، و من تمثيله العرض الذاتى بالاستقامهٔ و الاستدارهٔ للخط.

[77]: اقامهٔ البرهان العرشى على كون القوهٔ الخياليهٔ مجردهٔ عن البدن المادى الحسى غير مجردهٔ عن البدن الاخروى.

[78]: تحقيق ما ذكره الشيخ فى «القانون» من ان اللذهٔ البصريهٔ و السمعيهٔ و الالم المقابل لكل منهما انما يختص بنيلها النفس دون الحاستين، بخلاف الملائم و المنافى فى مدركات الحواس الثلاث الباقيهٔ فانها يختص بنيلها تلک الحواس، و النفس لا يتألم و لا يتلذّذ بها. و قد تحيرت افهام شراح «القانون» فى وجه التفرقهٔ فى هذا المقام.

[1088] (2)- م: الذاتية.
[1089] (3)- م: هذا الفصل.
[1090] (4)- فى النسخ: صيروره. صيّره- ظ.
[1091] (1)- م: و تزييف مقالة في نسبة لمساماته. ش: تذهيف ... المسألة.

[79]: تحقيق ما افاده الشيخ[1092] و غيره من الحكماء فى نفى الحركة فى مقولة متى، و توضيح قوله: «ان الانتقال من سنة الى سنة او من شهر الى شهر دفعى».

[80]: التوفيق بين ما ذكره المحقق الطوسى فى «شرح الاشارات»: «ان النفس يتعلق أولا بالقلب بل الروح البخارى، و هما اجراها فى البدن»، و بين ما ذكره الشيخ و غيره: «ان متعلق النفس مجموع البدن لا عضو من الاعضاء».

[81]: اثبات الشوق فى الهيولى مع انها فى ذاتها قوة محضة، و دفع ما ذكره الشيخ على استحالته فى طبيعيات «الشفاء»، و بيان انها مشتاقة بكل صورة حادثة قبل حدوثها، و قد [الف- 13] عملنا فى بيانه رسالة منفردة.

[82]: تحقيق القول فى اتصاف الماهية بالوجود، و قد اضطربت افهام

المتأخرين فى اتصاف الماهية بالوجود و صارت اذهانهم بليدة عن تصويره من جهة ان ثبوت الشىء للشىء فرع على ثبوت ذلک الشىء، فيلزم ان تكون الماهية قبل وجودها موجودة. فتارة انكروا قاعدة الفرعية و انتقلوا منها الى الاستلزام؛ و تارة خصصوا هى[1093] بما سوى الوجود؛ و تارة جعلوا مناط الموجودية الاتحاد مع مفهوم الوجود؛ و تارة جعلوا مناط الموجودية الاتحاد مع مفهوم الوجود المشتق من غير ان يكون هاهنا وجود ثابت، و لم يحققوا كنه الامر فى هذا الموضع من ان الوجود نفس موجودية الماهية لا موجودية شىء آخر هو الوجود للماهية كسائر الاعراض حتى يكون اتصاف الماهية به فرع تحققها، فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء فى العقليات كما فى النقليات عند تعارض الادلة النقلية.

هذا على الطريقة المشهورة بين القوم. و اما على طريقتنا و هى[1094] ان الوجود فى الاعيان هو عين الوجود بالذات، و اما المسمى بالماهية فهو امر متحد مع الوجود ضربا من الاتحاد، كما اوضحناه فى مسفوراتنا مشروحا.

[83]: تحقيق ان الانسان اذا انتقل عن الدنيا الى عالم الآخرة زالت السماوات و الارض عن مكانهما، و بطلت الاوضاع الجسمية، و خرب هذا [ب- 13] العالم، و باد اهله، فيقوم الساعة. و هذا أيضا من الحكمة التى من اوتيها[1095] فقد اوتى خيرا كثيرا[1096]

[84]: فى ان اكثر الناس يعبدون غير اللّه الّا المؤمن الحقيقى، بل يعبدون ما يخلقون من اصنام ينحتونها بآلة الاوهام.

[1092] (2)- طبيعيات« الشفاء» ج 1، ص 103.
[1093] (1)- خصّصوها- صح.
[1094] (2)- الواو زائدة، او الصحيح: فهى.
[1095] (3)- اقتباس من البقرة، 269. و في م: أنتها.
[1096] (4)- اقتباس من البقرة، 269. و في م: أنتها.

[85]: فی ان عبدة الاصنام انما یعبدون اصنامهم لظنّهم الالوهیة فیها، فهم أیضا یعبدون اللّه بوجه، الّا ان کفرهم لأجل غلطهم فی المصداق، و اسنادهم التجسم و النقص الی المعبود، فلا فرق یعتدّ به بینهم و بین کثیر من الاسلامیین. قال تعالی: وَ قَضی رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِیَّاهُ[1097].

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 304

[86]: فی ان لجمیع الموجودات طاعة جبلیة و دین فطری[1098] للّه سبحانه، لا یتصور منها تمرّد و لا عصیان اصلا، لان امره سبحانه ماض و حکمه جار، لا مجال لاحد فی التمرد و العصیان، اعنی بذلک الامر التکوینی؛ و اما الامر التشریعی و النهی الّذی یقابله فیقع فیهما القسمان الطاعة و المعصیة، و المکلف بها الثقلان خاصة، و یتبع المعصیة فیهما الوهم و الشیطان.

[87]: فی ان مآل الکل الی الرحمة الواسعة کما حقّقه بعض اعاظم المحققین من الصوفیّة کما قال اللّه تعالی: وَ رَحْمَتِی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ[1099]، و هذا لا ینافی العذاب الدائم و الخلود فی النار للذین هم اهلها، و هم الذین حقّت علیهم کلمة العذاب، و انهم لا یؤمنون اصلا لا فی الدنیا و لا فی الآخرة، صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ فَهُمْ لا یَعْقِلُونَ[1100] [الف-14]

[88]: فی ان البرزخ[1101] الّذی یکون الارواح فیه بعد المفارقة من الدنیا هو بعینه العالم الّذی کان الارواح فیها من حیث موطنها الاصلی قبل هذا الکون، لا کما ذکره الشیخ الاعظم محیی الدین الاعرابی من ان احدهما غیر الآخر الّا ان اراد تغایرا بالاعتبار. و اما التعویل علی ان تنزلات الوجود معارجة دوریة، و علی ان الصور التی تلحق الارواح فی البرزخ انما هی صور الاعمال و نتیجة الافعال بخلاف صور العالم الّذی هو متوسط بین عالم المفارقات و هذا العالم، فلا یضرنا لما حقّقنا فی مقامه ان المبادی عین الغایات بالذات و غیرها بوجه، فلا یلزم أن یکون فی الوجود عالمان تامّان من جنس واحد، و قد برهن ان کل عالم من العوالم لا یکون الّا واحدا.

[89]: اثبات معانی جمیع المقولات العشر من الجوهر و الکیف و الکم و الاین و غیرها من اسماء اللّه تعالی. و کذا اثبات اقسامها الجنسیة و النوعیة فیها علی ما علیه اعاظم اهل اللّه.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 305

[90]: اثبات کون الدنیا دار انتقال و زوال، و الآخرة دار قرار و ثبات.

[1097] (5)- الاسراء، 23. و في المصحف الشريف:\i« إِلَّا إِيَّاهُ»\E.
[1098] (1)- دینا فطریا- ظ.
[1099] (2)- الاعراف، 156.
[1100] (3)- البقرة، 171.
[1101] (4)- م: البروج.

[91]: کون علمه سبحانه تابعا للمعلوم بوجه عرفانی، متبوعا بوجه آخر حکمی؛ و کونه تعالی مرآة لضوء الممکنات، و کون حقائقها مرائی یشاهد فیها وجود الحقّ جل ذکره.

[92]: لوازم الوجودات الخاصة کلوازم الماهیات فی استحالة بخلال[1102] جعل و تأثیر بینها و بین ملزوماتها، فکما ان لوازم [ب- 14] الماهیات لا یحتاج الی فاعل او فاعلیة جدیدة فکذلک لوازم کل وجود مخصوص.

[93]: بیان ان البحث عن وجود الواجب و احواله کیف یورد فی العلم الطبیعی الباحث عن عوارض الجسم، و کذا الکلام فی اثبات العقل الفعّال فی علم النفس من الطبیعی، و اثبات العقول الفعّالة أیضا من علم السماء و العالم منه.

[94]: دفع اعتراضات فی «شرح الاشارات»[1103] علی الشیخ الرئیس فی مباحث علم الباری تعالی و جواب نقوضه[1104] التی أوردها علی القول بتقریر صور المعلومات فی ذاته تعالی، ثم ابطال القول بالارتسام بوجه آخر غیر ما وجّهه ذلک المحقق و تحقیق الحقّ فی علم الفاعل المطلق علی وجه لا یشوبه شک و ریب، و لا یعتریه و صمة قصور و عتب.[1105]

[95]: فی ان للفلک نفسا عقلیة و نفسا حیوانیة و طبیعة ساریة فی جسمیته لا علی انها امور متفاصلة متباینة الوجود کالقوی الحیوانیة، و الّا لکان الذات الواحدة ذواتا متعددة؛ و لکان لحیوان واحد نفوس متعددة؛ و لا أن[1106] ذات الفلک احدی هذه الامور، و الباقیة بمنزلة القوی العرضیة و الآلات الخارجة عن ذات الشیء، بل هی کلها امور موجودة بوجود واحد، و ذلک الوجود ذا[1107] مراتب متفاوتة، مرتبة آثار و

لوازم، و هذا شدید الغموض ادراکه، لطیف المسلک غوره.

[96]: تحقیق اضافة التقدم و التأخر فی اجزاء الزمان، و حل الاشکال الّذی [الف- 15] لم یتیسر لاحد حلّه، من حیث ان المتضایفین یجب ان یکونا معا فی درجة الوجود و العقل جمیعا، بان معیة اجزاء الزمان هی عین التقدم و التأخر الزمانیین بینها.

[97]: تحقیق کون وجوده تعالی عین کونه فاعلا للاشیاء متقدما علیها، و دفع مفسدة کونه تعالی من مقولة المضاف.

1102 (1)- کذا.
1103 (2)-« شرح الاشارات» ج 3، ص 304.
1104 (3)-« الاسفار» ج 6، ص 256.« المبدأ و المعاد» الطبع الحجری، ص 72.
1105 (4)- عیب- ظ.
1106 (5)- فی الاصل: لأن.
1107 (6)- ذو- صح.

[98]: دفع الاشكال[1108]، فى علم النفس[1109] بذاتها و بغيرها من جهة ان العلم بذى السبب لا يحصل الّا من جهة العلم بسببه، و الواجب بذاته سبب جميع الموجودات مع انا لا نعرف ذاته بكنهه.

[99]: دفع لزوم التناسخ فى تعلق النفس بالبدن الاخروى بوجه عرشى، لا كما فهمه بعض علماء الاسلام كالشيخ الغزالى و غيره من كون التعلق بمادة البدن الاول باقيا للنفس.

[100]: الوجود الواجبى ليس فى ذاته مصداقا لسلب شىء من الاشياء، بل شىء من الوجود- سواء كان واجبا او ممكنا- لا يكون بذاته مصداقا لسلب شىء آخر، و الّا لزم من تعقّله تعقل ذلک السلب و المسلوب أيضا؛ و تحت هذا سرّ عظيم.

[101]: بين الوجود ذى الماهية و تلک الماهية ملازمة ما، لا بالمعنى الاتفاقى بل باللزوم العقلى المصطلح، فلا بد ان يكون احدهما متحققا بالآخر، اوهما جميعا متحققين بامر ثالث. و الثانى باطل، لان احدهما- و هو الماهية- غير مجعولة كما برهن عليه؛ فبقى القسم الاول. ثم لا يجوز ان تكون الماهية مقتضية للوجود، و الّا لكان قبل الوجود موجودة، هذا محال.

فالحق: ان المتقدم منهما هو الوجود، لكن لا بمعنى انه [ب- 15] مؤثر فى

الماهية لكونها غير مجعولة كما مر، بل بمعنى ان الوجود هو الاصل و الماهية تابعة له، كما يتبع الظل للشخص[1110] من غير تأثير، فيكون الوجود[1111] موجودا بنفسه، اى بالذات، و الماهية موجودة بالعرض، فهما متحدان فى الموجودية.

[102]: المعانى الكلية لا تقبل الاشد و الاضعف سوى الوجود، سواء كانت ذاتيات للشىء او عوارض، و الوجود بذاته مما يتفاوت كمالا و نقصا، لانه يتعين بذاته، بل ذاته بذاته عين المتقدم و المتأخر. و اما المعانى و المفهومات العقلية الكلية فليست هى فى ذاتها، و الكمال و النقص و التقدم و التأخر انما يلحقها بواسطة انحاء وجوداتها الخاصة، فالنور مثلا لا يتفاوت فى مفهومه و هو نفس الظهور بالمعنى الكلى و المفهوم العقلى، و انما تتفاوت الانوار الخارجية التى هى عبارة عن انحاء وجوداتها.

و صاحب الاشراق[1112] رأى ان الوجود معنى انتزاعى لا صورة له فى الاعيان، و زعم ان الماهيات كماهية النور و ماهية الجوهر و غيرهما مما تقبل الاشد و الاضعف و التقدم و التأخر بذواتها، اى بمعناها النوعى و الجنسى؛ و هذا غير صحيح عندنا. و كذا المشّاءون زعموا ان القابل للتشكيک معانى السواد و غيرها من الكيفيات التى يقع فيها التشكيک.

1108 (1)- م: لاشكال.
1109 (2)- م: النفس.
1110 (1)- الشخص- ظ.
1111 (2)- م: الموجود.
1112 (3)- راجع« حكمة الاشراق» ص 64.

و جميع ذلک عندنا يرجع الى انحاء الوجودات المتفاوتة فى الموجودية. لست اقول فى هذا المعنى الكل[1113]، لانه كسائر الماهيات الكلية، بل فيما يتحقق به الشيء. و هذا أيضا من العلوم [الف- 16] المتعالية عن ظهور الاذهان.

[103]: الانسان ما دام كونه الدنياوى يكون احساسه متقدما على تخيّله و تخيّله متقدما على تعقّله، و اذا انتقل الى النشأة الاخرى يكون معقوله متقدما على تخيّله ان كان من اهل الكمال، و تخيّله متقدّما على[1114] محسوسه، بل يكون متخيله عين محسوسه، لان قوة خياله قوة حسه[1115]، كما هو محقق عند اهل الكشف.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 308

[104]: كل ما يراه الانسان فى هذا العالم- فضلا عن عالم الآخرة- فانما يراه فى ذاته و فى عالمه، و لا يرى شيئا خارجا عن ذاته و عالمه، و عالمه أيضا فى ذاته.

[105]: النفس الانسانية من شأنها ان تبلغ الى درجة يكون جميع الموجودات العينية اجزاء ذاتها، و تكون قوتها سارية فى جميع الموجودات، و يكون وجودها غاية الخلقة.

[106]: البدن الّذى يتعلق به النفس و يتصرف فيه و يستعمله ليس هذا البدن المشاهد الثقيل الغليظ المركب من الامور المتخالفة و المتضادة، بل هذا بمنزلة الوعاء و الوقاية لذلک البدن اللطيف الحار المتشابه الاجزاء.

[107]: الوحدة[1116] عندنا فى الاشياء نفس وجودها، و للشيخ الرئيس حجة على ان الوحدة فى الشيء مغاير لوجوده، و هى ان الكثير من حيث انه كثير موجود فى الخارج، و ليس الكثير من حيث هو كثير واحدا. و نحن قد فككنا عقدتها و حسمنا مادة هذه الشبهة فى «الاسفار الاربعة[1117]»، عناية من اللّه سبحانه.

[108]: البرهان العرشى على وجود النفس من جهة غاية حركة [ب- 16] العناصر الى الاجتماع.

[109]: البرهان العرشى على وجود الملائكة العقلية، لا الوجود من جهة حركات التنمية و التغذية و التوليد فى الاجسام النباتية. و هذا النحو من البرهان على وجود الملک الروحانى و المدبر العقلى لا يتمشّى من جهة حركات الانسان و الحيوان بل من سبيل آخر، لان مبدأها القريب فيهما ذات شاعرة جزئية.

[110]: لكل ناقص عشق و شوق غريزى[1118] يلقى إليه من ما فوقه[1119] اودعهما البارى فى ذاته لتنتظم العالم، كما برهن عليه فى موضعه، و من هاهنا سلكنا مسلكا

[1113] (4)- كذا.
[1114] (5)- م:- تخيله ان ... على
[1115] (6)- م: قوة خيالية قوة حسية.
[1116] (1)- م: الواحدة.
[1117] (2)-« الاسفار» ج 2، ص 90.
[1118] (3)- م: غريز.

انيقا فى اثبات الغايات العقلية العلوية للحركات و الاشواق الطبيعية و النفسانية.

[111]: الحركات الطبيعية و النباتية و الحيوانية كلها منتهية الى الخير الاقصى، و الاله الاعلى خالق الارض و السماء، الّذى بيده ملكوت الاشياء، و إليه يرجع الامر كلّه، ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها إِنَّ رَبِّى عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ[1120].

[112]: تحقيق ما ذكره الشيخ فى «التعليقات[1121]» و توجيهه الى غير ما هو المشهور مما وجّهه إليه الجمهور، و هو قوله: «وجود الاعراض فى انفسها هو وجودها فى موضوعاتها، سوى ان العرض الّذى هو الوجود لمّا كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى يصير موجودة و استغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا، لم يصح ان يقال: ان وجوده فى موضوعه هو وجوده فى [الف- 17] نفسه، بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود، بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه و غيرها[1122] من[1123] الاعراض، وجوده فى موضوعه وجود ذلك[1124] [الغير]» انتهى. و كذا قوله: «فالوجود الّذى للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض و الجسم فى كونه ابيض، لان [الابيض] لا يكفى فيه البياض و الجسم».

[113]: ابطال كلام بهمنيار فى تحصيله[1125]: «ان الوجود الخاص يتقوم باضافته الى موضوعه، لا ان يكون الاضافة تخصّه من خارج»، و دفع ما استدل به على ذلك فى قوله: «فان وجود المعلول عرض، و كل عرض فانه متقوم بوجوده فى موضوعه، و كذلك حال الوجود؛ فان وجود الانسان متقوم باضافته الى الانسان، و وجود زيد متقوم باضافته الى زيد لا كما يكون الشىء فى مكان ثم يعرض له الاضافة من خارج» انتهى، اذ ما ذكره غير سديد، لان الوجود بالقياس الى الماهية ليس كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها؛ بل الوجود متحد مع الماهية فى الاعيان، و اما اذا حلل

العقل الموجود العينى الى شىء و وجود فهما بالمادة و الصورة اشبه منهما بالموضوع و العرض؛ و قد مرّ ان وجود الماهية ليس الّا نفس موجوديتها لا كحال البياض و الجسم، فكما انه فرق بين كون الشىء فى المكان او فى الزمان، و بين كون الشىء فى الموضوع على ما ذكره هذا القائل، فكذلك فرق بين كون الشىء فى الموضوع و [ب- 17] بين

[1119] (4)- م: الى ما.
[1120] (1)- هود، 56.
[1121] (2)- راجع« الاسفار» ج 1، ص 48.
[1122] (3)- غيره- ظ.
[1123] (4)- م:- من.
[1124] (6): فى هامش ش: أى غير الموضوع(منه).
[1125] (5)-« التحصيل» ص 282.

كون الموضوع نفسه؛ و الوجود هو نفس كون الموضوع، و موضوعية الماهية للوجود بمعنى كونها مادة عقلية لصورة الوجود اذا حلل العقل الموجود الى امرين شبيهين بالمادة و الصورة فى الذهن.

[114]: الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا جوهر و لا عرض فى ذاته؛ وجود الجوهر جوهر و وجود العرض عرض كذلک، و بمعنى انه فى نفسه حاصل فى موضوع، لا ان له وجودا حاصلا فى موضوع.

[115]: حل جميع الاشكالات و النقوض التى ذكرها الشيخ المقتول فى سائر كتبه[1126] من كون الوجود غير واقع فى الخارج بل هو امر اعتبارى ذهنى كالامكان و الشيئية و نظائرهما. و هذه الاشكالات و الشبه قوية[1127] لم يتيسر لاحد حلّها، و قد تفصّينا عن الكل، و ذكرنا فيها وجه الحل بفضل اللّه و حسن توفيقه فى اسفارنا الاربعة[1128].

[116]: المتأخرون قد حاولوا تعريف الامور العامة التى يبحث عنها فى احدى الفلسفتين الالهيتين اعنى تقاسيم الوجود، و لم يتيسر؛ فعرّفوها تعريفات غير سديدة مدخولة، و لم يتفطنوا بانها من المعانى الكلية العارضة للموجود بما هو موجود، اى لا يحتاج عروضها للموجود الى ان يصير نوعا خاصا من الامور الطبيعية او التعليمية.

[117]: ان اللّه خلق الجنة و النار من اعمال بنى آدم، و ان المؤمنين عمّار

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 311

الجنة، و الكافرين و المنافقين و المجرمين [الف- 18] عمّار النار.

[118]: تحقيق ما ورد فى الحديث عنه صلى اللّه عليه و آله: إنّ الجنّة أقرب إلى أحدكم من شراک نعله، و النّار مثل ذلک[1129].

[119]: اثبات ان لكل مؤمن جنة عرضها كعرض السماء و الارض و هى معه، الّا ان ظهورها التام لا يكون الّا بعد قيام الساعة، كما اشير إليه بقوله تعالى: أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ[1130].

[120]: ان للانسان الكامل فى اوقات كونه الدنياوى اربع نشئات، و أربعة وجوه من الحياة، و ان كان اثنان منها يرجعان الى نشأة واحدة و حياة واحدة، و هما الحياة النباتية و الحيوانية، و الباقيتان هما الحياة النفسانية و القدسية، فاذا مات فاتت منه الاوليان و بقيت الاخريان الاخرويتان. و للحياة النباتية و الحيوانية قبرا بغير الأوليين اى قبر الجسد و القلب، مقدار تكونهما التدريجى و مدة حركتهما الاستكمالية فى دار الدنيا التى هى مغايرة مع ما فى علم اللّه من صور الاكوان الحادثة الموجودة فى علمه سابقا و لاحقا، ازلا و ابدا.

[1126] (1)-« راجع حكمة الاشراق» ص 64- 66.
[1127] (2)- فى النسخ: قوته.
[1128] (3)- راجع« الاسفار» ج 1، ص 54.
[1129] (1)-« صحيح البخارى» ج 8، ص 125،« مسند أحمد» ج 1، ص 387، 413، 442.
[1130] (2)- آل عمران، 133.

و اما قبر النفوس و الارواح فإلى مأوى النفوس و مرجع الارواح، فاذا بلغ اجل اللّه الّذى هو آت و قرب موعد الممات للملاقاة و الحياة، رجعت الارواح الى رب الارواح قائلين: إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ[1131]، و عادت الاشباح الى التواب الرحيم[1132]، مِنْها خَلَقْناكُمْ وَ فِيها نُعِيدُكُمْ[1133].

[121]: المقابر بعضها فرشية و بعضها عرشية، فان اللّه تعالى بقدرته الكاملة ابدع دائرة العرش بعقلها و نفسها، و جعلها [ب- 18] مأوى القلوب و الارواح فى المعاد، و أنشأ بحكمته البالغة نقطة العرش و جعلها مسكن القوالب و الاجساد، و

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 312

جعل الوسائط الحاكمة الناقلة لتنوّعات عوالم الانسان بليّة ملك الموت و نفخة الفزع و نفخة الصعق. فالموت للاجرام، و نفخة الفزع للنفوس، و نفخة الصعق للارواح.

[122]: اقامة البرهان للعقل من جهة الغايات للحركات الطبيعية للمركبات.

[123]: قول الحكماء: «تشخّص كل عقل من العقول لازم لماهيته[1134]» غير صحيح، لان التشخص مساوق للوجود، و قد ثبت عندهم بالبراهين ان الوجود ليس من لوازم الماهية.[1135]

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين ؛ ص312

[124]: ذكر الشيخ الرئيس: «ان الشيء يتشخص بالوضع مع الزمان، و لو لا ان يكون الشيء متشخصا بذاته لما تشخص به شيء آخر، فالوضع يتشخص بذاته»، و هذا غير سديد، لان الوضع كسائر الاشياء الموجودة له وجود و شيئية اى ماهية، و كل ماهية اذا لوحظت فى ذاتها لم تمتنع الشركة، و اذا اخذت مع نحو وجودها العينى امتنعت الشركة، فالوجود لاى ماهية كانت هو المتشخص بذاته، و كذا فى ما لا ماهية له على الطريق الاولى.

[125]: ليس فيما ذكره العلامة الدوانى فى حاشية «التجريد» و سمّاه ذوق المتألهين من كون موجودية الماهيات بالانتساب الى الوجود الحقّ معنى التوحيد الخاصى اصلا و لا فيه ذوق من اذواق الالهيين، بل كل من زعم ان الوجود الخاص لكل موجود ممكن امر اعتبارى عقلى [الف- 19]، و ان الواقع فى العين هو ذاته لا وجوده، فله ان يدّعى ما

[1131] (3)- البقرة، 156.
[1132] (5)- كذا في النسخ، و الظاهر: التراب الرميم.
[1133] (4)- طه، 55.
[1134] (1)- م: لماهية.
[1135] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، 1جلد، حكمت - تهران، چاپ: دوم، 1420 ه.ق.

ادعاه هذا الفاضل، و لا فرق الّا بتسمية هذا الامر الاعتبارى المصدّر بالانتساب الى الجاعل و عدمها ...[1136] و الامر فيه سهل، على ان فى صحة هذا

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 313

الاطلاق محل نظر[1137]

[126]: تحقيق كون نبيّنا صلى اللّه عليه و آله معلما للانبياء السابقين و للاولياء اللاحقين الى يوم الدين، و مقدم الجماعة فى فتح باب الشفاعة.

[127]: اقامة البرهان على وجود العقل ذى القوة الغير المتناهية، المأخوذ من جهة استقامة بسائط العناصر الطبيعية او القسرية، و مباديها المستدعية لاثبات السماء المحددة للضوءين الاعلى و الاسفل الحقيقيتين.

[128]: قد بيّنّا فى بعض رسائلنا بالبرهان ان للوجود ثلاث مراتب: اولها[1138]:

الموجود الّذى لا يتعلق بغيره، و لا يتقيد بقيد اصلا. ثانيها: الموجود[1139] الّذى يتعلق[1140] بغيره، و هو الوجود المقيد من العقول و النفوس و طبائع الافلاك و الكواكب و العناصر و المركبات. و ثالثها: الوجود المنبسط الّذى ليس عمومه على سبيل الكلية و لا خصوصه[1141] على سبيل التقيد بقيد مشخص او مخصص، و هو اصل العالم و محض النور و الحياة السارية فى جميع السماوات و الارض، و هو غير الوجود الانتزاعى الّذى هو كسائر المعانى الكلية الموجودة فى الذهن، و له أيضا وجود خاص مقيد به.

و الى هذه المراتب وقعت الاشارة فى كلام بعض العرفاء[1142] حيث قال: «الوجود الحق هو اللّه، و الوجود المطلق فعله، و الوجود المقيد اثره»، و مراده من الاثر نفس الماهية التى بمنزلة القيود و الوجودات الخاصة، و هى ليست مجعولة الّا بالعرض.

[129]: تحقيق ان صورة الانسان آخر [الف- 20] المعانى الجسمانية[1143] و اوّل المعانى الروحانية، و لهذا سمّاها بعضهم طراز عالم الامر. و قد بيّنّا فى مواضع ان المرتبة المسمّاة بالعقل الهيولانى صورة كل مادة فى هذا العالم، و مادة كل صورة فى

1136 (2)- هنا عبارة لا ربط لها بما قبلها و هى:« و العرش على وجود شخص هو أفضل الخلق و أعلم الرسل- صلوات الله عليهم- و ان به يختم النبوة، فلا يكون بعده رسول أصلا».

1137 (1)- هنا في النسخ خلط بين العناوين.

1138 (2)- م: أولا. و ش: اولاها.

1139 (3)- م: الوجود

1140 (4)- ش: الموجود المتعلّق. م: لا يتعلق.

1141 (5)- ش: خصوصية.

1142 (6)- هو الشيخ علاء الدولة السمنانى، كما ذكر اسمه في« الاسفار» ج 2، ص 335 و« ايقاظ النائمين» ص 11.

1143 (7)- م: الجسمية.

عالم آخر، ای عالم العقول.

[130]: طریق معرفة الحقّ من جهة[1144] معرفة النفس بذاتها یرجح علی ما فی طریق الطبیعیین و غیرهم الذین یستدلون من جهة الحرکة او من جهة حدوث الاجسام، او ترکّبها من المادة و الصورة، بان سالک هذه الطریقة هو عین المسلک فان النفس هی صراط اللّه المستقیم.

و اما طریقة الصدیقین الذین یلاحظون حقیقة الوجود المطلق و یصلون الی شهود الحقّ فیفضل علی سائر الطرق، بان الوجود هاهنا هو الطالب و المطلوب و الطلب[1145]، و هو الشاهد و المشهود و الشهادة: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ[1146]. ثم به یعرف کل شیء علی الیقین، و هو البرهان علی کل شیء، اذ العلم به یستلزم العلم بکیفیة الصدور علی الترتیب[1147] السببی و المسببی فی النظام الوحدانی[1148]، أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ[1149].

[131]: دفع اشکال اورده الامام الرازی فی تعیّن الطبائع، و هو انضمام التعین الی الطبیعة ما یحتاج الی کون تلک الطبیعة متعینة بتعین آخر. و ما ذکره المحقق الطوسی فی النمط الرابع من «شرح الاشارات[1150]» غیر واف بحلّ هذا الاشکال.

الجواب الحاسم لمادة الشبهة موکول الی تحقیق[1151] مسألة الوجود و کیفیة انضمامه [ب- 20] بالماهیة.[1152]

[132]: تحقیق ان طاعة الملائکة لرب العالمین غیر طاعة البشر بالنوع، لانها اضطراریة و هذه اختیاریة، و انما مثلها کطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة من حیث انه[1153] لا تحتاج فی ایراد اخبار مدرکاتها الی النفس الی امر و نهی و وعید، بل

کلما همّت النفس بامر محسوس اتتک الحاسة لما همّت به و اوردته إلیها بلا زمان و لا تهاون و لا عصیان، و هکذا طاعة الملائکة لرب العالمین: لا یَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ[1154]. و أیضا ان الحواس لا تعلم ان

1144 (1)- م: طرف.
1145 (2)- فی الاصل: الطریق.
1146 (3)- آل عمران، 18.
1147 (4)- ترتب، تراتب- خ ل
1148 (5)- م: الواحد.
1149 (6)- فصلت، 58.
1150 (7)-« شرح الاشارات» ج 3، ص 52.
1151 (8)- م: تحقق.
1152 (10)- توجد بعد هذه المسألة، مسألة في نسخة ش، المصدرة ب« قالت الاطباء» و نحن نقلناه في آخر الرسالة.
1153 (9)- انّها- ظ.
1154 (1)- التحریم، 6.

للمحسوس وجودا فی الخارج بل هذا شأن النفس، و بهذا الوجه مثلها کمثل الملائکهٔ المهیّمهٔ علی ما ورد فی الحدیث:

إنّ للّه ملائکهٔ لا یعلمون أنّ اللّه خلق آدم و ذرّیّته.

[133]: توجیه ما ذکره الشیخ فی «القانون» ان الجلیدیهٔ خلقت فی فرطحهٔ[1155] الشکل لیکون اوفر انبساطا لصور[1156] المبصرات الی[1157] غیرها، و وجّه العلامهٔ الشیرازی فی شرحه للکلیات و اعترض علیه؛ و دفع ما اجاب به غیاث الحکماء عن ذلک فی رسالهٔ له فی الهیئهٔ بمقدمات هندسیهٔ مناظریهٔ ذکرناها فی شرحنا[1158] ل «الهدایهٔ الاثیریهٔ[1159]».

[134]: تحقیق ما ذکره الشیخ- قدس سره- من ان الوقوف علی حقائق الاشیاء لیس فی قدرهٔ البشر، و نحن لا نعرف من الاشیاء الّا الخواص و اللوازم، و توجیهه علی غیر ما أوّل به القوم.

[135]: تحقیق کلامهم [الف- 21] ان العلم بالسبب التام یوجب العلم التام بالمعلول.

[136]: وجود کل معلول من لوازم حقیقهٔ العلهٔ له من جههٔ کونها علهٔ، لست اقول من جههٔ اضافهٔ العلیهٔ و الّا لکانت العلهٔ و معلولها فی درجهٔ واحدهٔ من الوجود کسائر المتضایفین.

[137]: [تحقیق] قولهم: «العلم بذی السبب لا یحصل الّا من جههٔ العلم

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 316

بسببه»، مما یشکل فی علم النفس بذاتها الّذی هو عبارهٔ عن وجودها الفائض من الحق تعالی؛ و فیه سرّ عظیم.

[138]: دفع ما احتج به الشیخ الاشراقی علی کون الجنس و الفصل غیر متحدین فی المرکبات من بقاء الجنس مع زوال الفصل؛ کالجسم النامی اذا قطع و الحیوان اذا مات زال الفصل کالنامی و الحساس و بقی الجسم، و هو الجسم و البدن؛ و ذلک لان الباقی[1160] هو الجسم بالمعنی الّذی هو مادهٔ ما[1161] لم یبق الجسم بالمعنی الّذی هو جنس؛ و قد ثبت الفرق بین المعنیین فی علم المیزان، و لا یبعد کون الشیء باقیا باحد الاعتبارین زائلا بالاعتبار الآخر.

[تتمهٔ]: و مثل هذا الاشتباه وقع لصاحب «روضهٔ الجنان» حیث اعترض[1162] علی ما قاله شارح «التجرید» و غیره فی اثبات بقاء الموضوع فی حرکهٔ النمو و الذبول: «ان زیدا الشاب هو بعینه زید الطفل، و ان عظمت جثّته، و زید الشیخ

[1155] (2)- فرطحة: عریض.
[1156] (3)- م: انشباط الصور.
[1157] (4)- من- ظ.
[1158] (5)- م: شرحا.
[1159] (6)-« شرح الهدایة» الطبع الحجری، ص 64.
[1160] (1)- م: الثانی.
[1161] (2)- ش:- ما.
[1162] (3)- م: اعترضه.

بعينه زيد الشاب و ان صغرت جثّته» بان المراد من بقاء زيد ان كان بقاء نفسه فليست نفسه نامية [ب- 21] و ان كان بقاء بدنه فليس بدنه باقيا لاستيلاء الحرارات الغريزية و الغريبة و المطيفة به عليه بالتحليل، كما بنى عليه تجرد النفس. فان ما ذكره مغالطة نشأت[1163] من سوء الاعتبارات و اخذ مادة الشيء مكان جنسه؛ اذ لا شبهة فى ان زيدا مثلا جسم نام ناطق. فالجسم بالمعنى الّذى هو جنس يصدق على مجموع بدنه و نفسه، و الّذى لا يصدق عليه هو الجسم بالمعنى الّذى هو به مادة و هو جزؤه، فما هو الجزء غير محمول عليه، و ما هو محمول عليه ليس بجزء. و علم بهذا ان قسمته غير حاصرة أيضا.

[139]: انا قد وضعنا قاعدة فى استعلام كون الجزء الصورى للشيء جوهرا او عرضا مقوما للجزء المادى[1164] فى وجوده او متقوما به؛ عليک بها فانها كثيرة النفع، ذكرناها فى مباحث الصور النوعية فى كتابنا الكبير[1165].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 317

[140]: مذهبنا ان الجوهر الصورى قابل الاشتداد و التضعيف، و كذا المتضاد.

و لو لم يكن صور العناصر قابلة لهما و لم يوجد لها فى انقلاباتها مرتبة هى آخر المراتب بعضها بحسب القوة، و اولى المراتب للاخرى بحسب الضعف او بالعكس، لكان يلزم خلق المادة فى زمان عن صور العناصر كلها، و هذا ممتنع. فيجب ان الماء اذا استحال هواء بلغ فى لطافته الى درجة هى آخر درجات الماء فى اللطافة، و اوّل درجات الهواء فى الكثافة [الف- 22]؛ و ان الهواء اذا انقلب ماء بالتكثيف يجب بلوغه الى درجة هى آخر درجات كثافة الهواء، و اوّل درجات لطافة الماء.

[141]: تحصيل ما ذكره فيثاغوريون: «ان مبادى الموجودات هى العدد» بوجه برهانى.

[142]: مقتضى كون الشمس بمنزلة القلب فى الانسان الكبير- اى مجموع عالم الجسمانى، و- كون الانوار فائضة على ساير الكواكب من المبدأ الفياض بسببها، كما يقتضى الحرارة الغريزية على باقى الاعضاء بوساطة القلب، هو ان يكون انوار سائر الكواكب من المبدأ الفياض بسببها ذاتية، لا كوجه الارض و صفحة القمر، على خلاف ما توهمه بعضهم و استدل بذلک عليه.

[143]: تأويل قوله تعالى: وَ لِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتانِ[1166].

[144]: تحقيق كون الفاعل و الغاية و المادة و الصورة للشيء كلها حقيقة واحدة متفاوتة فى الكمال و النقص، كمالها بالغاية و نقصها الاخس بالمادة.

[1163] (4)- م: نشأ.
[1164] (5)- م: لجزء المبادى.
[1165] (6)-« الاسفار» ج 5، ص 171- 174.
[1166] (1)- الرحمن، 46.

[145]: مقعّر فلک المنازل سقف جهنم، و هذه الکواکب کلها جمرات نار الجحیم موقدة تحت الجنة، أرضها الکرسی و سقفها عرش الرحمن، کما ورد فی الخبر: و بهذه الجمرات الموقدة بحمّة القدر یطبخ طعام أهل الجنّة و ینضج فواکههم.

و لا یعرف قدر هذه المعانی الّا اهل الکشف و الشهود، و عندنا برهان علیها، و

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 318

کتاب ینطق بالحق لا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ[1167]. [الف- 22]

[146]: تعریف الجسم بالجوهر القابل للابعاد الثلاثة تعریف حدّی لا یرد علیه ایراد الامام الرازی: ان القبول من المضاف، لا لما ذکره المحقّق الطوسی فی جوابه:

ان جزء التعریف هاهنا هو القابل لا[1168] القبول، اذ لا فرق بینهما فی کونهما من باب المضاف[1169] اذا کان المراد نفس[1170] مفهوم الصفة[1171]؛ لانّ المراد منه ما من شأنه القابلیة، و کثیرا ما یعبّر عن مبادی الفصول الذاتیة باللوازم الاضافیة کالناطق و الحساس و النامی و غیرها.

[147]: الحقّ عندنا ان النفس تفعل حرکة الانتقال بتوسط الطبیعة، بالمعنی الّذی تکررت الاشارة إلیه منّا. و اما قول بعض الحکماء: لو لا استحالة الطبیعة محرکة للاعضاء خلاف ما یوجبه ذاتها[1172] طاعة للنفس لما حدث اعیاء[1173] عند تکلیف النفس ایاها، و لما تجاذب مقتضی النفس و مقتضی الطبیعة عند الرعشة.

فالجواب عنه یحتاج الی زیادة کشف حکمی، و هو ان الطبیعة التی هی قوة النفس و تفعل بتوسطها الأفاعیل النفسانیة هی غیر الطبیعة التی[1174] توجد فی بسائط العناصر و مرکباتها، و تسخیر النفس لإحداهما ذاتی و للاخری قسری، و الطبیعة التی تفعل النفس بها حرکة الانتقال الارادی هی متحدة الذات بوجه مع النفس، بمعنی ان النفس نازلة فی مرتبتها؛ و امّا[1175] الاخری التی یقع بسببها الاعیاء و الرعشة فهی جزء البدن.

[1167] (1)- الواقعة، 79.
[1168] (2)- ش: الی.
[1169] (3)- م:- لا لما ذکره ... المضاف.
[1170] (4)- ش: لیس.
[1171] (5)- أیضا قارن:« شرح الاشارات» ج 2، ص 7.
[1172] (6)- م: ذاته.
[1173] (7)- الاعیاء التعب، و هو دون العجز.
[1174] (8)- م:- هی قوة ... التی.
[1175] (9)- ش:- ثمّ.

ثم اعلم أيضا ان المادة التى تتصرف فيها النفس أولا ليس هذا البدن الثقيل الّذى يقع لها بسببه الاعياء، بل هو الروح الدماغى اللطيف، و هو البدن الاصلى و هذا بدن البدن و غلافه[1176] و وعاؤه، و لا يحصل بسببه ذلک[1177] الاعياء و لا الرعشة، لانه [الف- 23] مناسب لجوهر النفس.

[148]: مفهوم المشتق عند جمهور علماء اللسان مركب من الذات و المبدأ و النسبة، و عند بعض المحققين هو عين مبدأ الاشتقاق بالذات. و الفرق بين العرض و العرضى بالاعتبار، فان اخذ لا بشرط شىء فهو عرضى محمول، و ان اخذ بشرط

لا شىء فهو عرض غير محمول؛ و الشىء هاهنا هو الموضوع، و هذا كالفرق بين الفصل و الصورة؛ [و] عند استاذنا- دام ظله- هو الموضوع من حيث نسبته الى مبدأ الاشتقاق. و عند هذا الفقير ان المشتق ما ثبت له الصفة سواء كان من قبيل ثبوت الجزء للكل او ثبوت الشىء لنفسه او ثبوت العارض للمعروض. فالقدر[1178] المشترک بين هذه المعانى الثلاثة هو مفهوم المشتق، و هذه[1179] الثلاثة افراده. و الدليل على صحة ما ذكرناه اطلاق المنطقيين الكلى على العارض و المعروض و المجموع منهما، فيقولون للاول: الكلى المنطقى، و للثانى: الطبيعى، و للثالث: العقلى.

[149]: مبنى[1180] قول الحكماء فى اثبات الشكل[1181] الكرى للجسم البسيط ليس كما توهمه الناس امتناع صدور الكثير عن الطبيعة الواحدة[1182] مطلقا، حتى يرد الاعتراض عليهم بان تلک القاعدة انما تجرى فى الواحد الحقيقى الّذى لا كثرة فيه اصلا لا بالذات و لا بالجهات و الحيثيات، و الطبيعة يكون[1183] فيها اختلاف[1184] الحيثيات، او [ب- 23] لا ترى ان العقل الّذى هو ابسط منها يفعل امورا كثيرة بواسطة جهات كثيرة كالماهية و الامكان و الوجوب؟ و أيضا يلزم ان لا يكون فى الجسم البسيط كالارض مثلا صفات متكثرة لطبيعته كالثقل و اليبوسة و البرودة و السكون و الشكل و اللون و غير ذلک.

بل مقصودهم و مبنى[1185] كلامهم ان البرهان قائم على ان تكثّر اشخاص نوع واحد يفتقر الى اختلاف المواد او اختلاف استعداداتها- كما بيّن فى مقامه- فاذا فرض الفاعل واحدا و القابل واحدة فلا يمكن ان يفيض منه إليها من

[1176] (11)- ش: علاقه.
[1177] (12)- م: ذلك بسبب.
[1178] (1)- ش: فلقدر.
[1179] (2)- ش: هذا.
[1180] (3)- م: يبنى.
[1181] (4)- ش: الشكل
[1182] (5)- م:- الواحدة.
[1183] (6)- ش: يجوز.
[1184] (7)- م: الاختلاف.
[1185] (8)- م: يبنى.

كل نوع الّا شخصا واحدا، او غير الكرة من الاشكال المضلّعة او المفرطحة[1186]، توجد فيها اشياء من نوع واحد، و اقلّها الاختلاف فى الامتدادات.

[150]: لا يوجد جسم من الاجسام بسيطا كان او مركبا الّا و له نفس و حياة،

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 320

لان مصور الهيولى بالصورة لا بد و ان يكون امرا عقليا، و العقل لا يفعل[1187] صورة فى الهيولى الّا بواسطة النفس، لان الاجرام كلها سيّالة متغيرة متحركة فى ذاتها.

[151]: حقيقة الهيولى هى الاستعداد و الحدوث، فلها فى كل آن من الآنات صورة اخرى مثل الصورة الاولى، و لتشابه الصور فى الجسم سيما البسيط خاصة ظن ان فيه صورة واحدة مستمرة، و ليس كذلك بل هى صور متفاوتة على نعت الاتصال، لا بان يكون متفاصلة متشافعة حتى يلزم تركّب[1188] الزمان و المسافة من غير المنقسمات. و إليه الاشارة فى قوله تعالى [الف- 24]: وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ[1189].

[152]: ذهب صاحب «التلويحات» الى ان تشخّص الاشياء و امتناعها من قبول الشركة انما يكون بهوياتها العينية؛ و هذا فى الحقيقة يناقض قوله بعدم حصول الوجود فى الاعيان، و ان[1190] اثر الجاعل نفس الماهية دون وجودها، و ليس بمطلوب[1191] غير الماهية، و الوجود شىء يسمّى بالهوية. من العجب ان الشيخ الاشراقى اقام حججا كثيرة فى اوائل إلهيات «التلويحات[1192]» على[1193] ان الوجود امر اعتبارى لا صورة له فى الاعيان، ثم صرّح فى اواخر هذا الكتاب بان النفوس الانسانية و العقول المفارقة كلّها وجودات عينية بلا ماهية. و هل هذا الّا تناقض صريح وقع من هذا العظيم!

[153]: حكم الشيخ الرئيس فى مباحث العلة من إلهيات «الشفاء[1194]» بان العلة الفاعلة لا يجب ان يفعل ما يشابهه و يناسبه، و مثّل ذلک بالنار فانها تسوّد، و بالحركة فانها تسخّن؛ ثم حكم فى رسالة «العشق»: «ان كل منفعل عن مفعل فانما

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 321

1186 (9)- م: المخروطة.
1187 (1)- م: لا يعقل.
1188 (2)- م: مركز.
1189 (3)- النمل، 88.
1190 (4)- ش: انّما.
1191 (5)- ش: هاهنا.
1192 (6)- أيضا« الاسفار» ج 1، ص 38- 39، و لم نعثر عليه في المصدر بألفاظه المنقولة.
1193 (7)- ش: مع.
1194 (8)- راجع إلهيات« الشفاء» الفصل الثالث من المقالة السادسة، ط مصر، ص 268.

ينفعل بتوسط مثال واقع من المفعل فيه، و كل مفعل انما يفعل فى قابل الانفعال بتوسط مثال يقع منه فيه»[1195]، و مثّل ذلک بامثلة حيث قال: و «ذلک: مبيّن[1196] الاستقراء، فان الحرارة النارية انما يفعل فى جرم من الاجرام بان يضع فيه مثالها و هو السخونة، و كذلک سائر القوى من الكيفيات، و النفس الناطقة انما تفعل فى نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها، و المسن[1197] انما يحدد السكين بان يضع فى جوانب حده مثال ما يناسبه [ب- 24] و هو استواء الاجزاء و ملاستها»[1198]

و اجاب عن النقض بان الشمس تسخّن و تسوّد من غير ان يكون السخونة و السواد مثالها، ب «ان كلامنا فى المؤثر القريب المباشر». و لا شبهة فى ان هذين الحكمين منه متناقضان، و الحقّ ان الفاعل يؤثر بوجوده فى وجوده المعلول[1199]، و الوجودات من حيث كونها وجودا متماثلة، متفاوتة.

[154]: اعترض الفاضل الخفرى على القائلين بحصول صور الموجودات فى ذاته تعالى ب «ان تلک الصور اما جواهر او اعراض، فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية لا بد لها من صور آخر للعلم بها، و الكلام فى ذلک كالكلام فى اصل الصور. و ان كان الثانى لزم ان يكون الواجب بالذات محلا لها و فاعلا لها، و القول لكون الواجب فاعلا لها لا محلّا لها[1200]، لكونه غير متأثر عنها، قول بكونه جوهرا[1201] لها» انتهى. و قد اجبنا عنه فى «المبدأ و المعاد[1202]» و بيّنّا وجه المغالطة و الاشتباه فى كلامه و عدم اطلاعه على كيفية هذا المذهب، و ان كان غير صحيح عندنا بوجوه اثبتناها فى مواضع تليق بها.

[155]: قال صاحب «روضة الجنان» معترضا على الشيخ الرئيس: «ان ما قرره

من ان حصة الجنس تبطل بزوال فصله و الّا لكان الفصل عرضا، مقدوح منقوض بمواضع: منها: الشجر المقطوع زال فصله و هو النامى، و بقى جنسه و هو الجسم. و منها: ابدان موات الحيوانات»، انتهى. [و] قد اخذ هذا [الف- 25] الاعتراض من كلام شيخ الاشراقيين، و قد مرّ وجه الدفع[1203].

[1195] (1)- راجع« الرسائل» لابن سينا، رسالة العشق، ص 394.
[1196] (2)- م: بين.
[1197] (3)- المسن: آلة تصقل بها.
[1198] (4)- الملاسة: ضد الخشونة و أيضا ملس الارض: سوّاها.
[1199] (5)- ش: يؤثر بوجود المعلول.
[1200] (6)- م:- و فاعلا ... لها.
[1201] (7)- م: جواهر.
[1202] (8)-« المبدأ و المعاد» الطبع الحجرى، ص 65.« الاسفار» ج 6، ص 223.
[1203] (1)- راجع المسألة 134 ..

[156]: قال الحكيم الفيلسوف: «مطلب «لم هو واحد فى العالم العقلى» يؤكد ما قررناه [و] ثبوت[1204] ما اثبتناه من ان اثر الجاعل المبدع وجود المعلول لا ماهيته، فتدبّر. و انما وقع الاختصاص بذلک العالم، لان الماديات تسبقها مادة حاملة لا مكاناتها و ماهياتها قبل وجود[1205] الحاصل من الفاعل.

[157]: عند المشائين ان التفاوت بين الاشد و الاضعف فى[1206] السواد يرجع الى فصول السواد، حتى لا يلزم عليهم خلاف الفرض و هو وقوع التشكيک فى امر خارج من السواد. و اعترض عليهم صاحب «المطارحات»:: ب «ان الفصل لطبيعة الجنس، و هو فى مفهومه غير مفهومه الجنس، فصار حال الفصل كحال العرضى[1207] الاخر، لانه من جملة العرضيات و هو خاصة للجنس، فاذا الاشتداد به، فيكون فيما وراء السواد»[1208].

و قد وقع منّا[1209] دفع هذا الاعتراض فى سالف الاوقات، بان الفصل فى ذاته امر بسيط يلزمه مفهوم الجنس، ففصل السواد و ان كان فى اعتبار ذاته من حيث هى هى غير معنى السواد الّا انه بنفسه مصداق حمل السواد عليه، لان السواد يلزم ذاته فى الواقع و ان لم يلزمه فى مرتبة من مراتب الواقع، و الواقع اوسع من هذه المرتبة. و نقول بلسان هذا[1210] الوقت: ان فصل الشىء هو بعينه نحو وجوده- كما ألهمنا اللّه به- فالوجود و ان كان غير الماهية بوجه الّا انه عينها فى نفس الامر، و إليه يرجع

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 323

احكامها الخارجية و آثارها. ففصل[1211] السواد سواد و لا يؤخذ[1212] فى حده السواد، كما ان فصل [ب- 25] الجوهر جوهر و لا يؤخذ[1213] فى حده الجوهر، اذ لا حدّ للفصل كما لا حد للوجود، فتفكّر و تنوّر.

[158]: قال صاحب الاشراق: «اذا لم تكن لفصول الجواهر جوهرية فى ذاتها بل تكون جوهرا بجوهرية الجنس، فهى فى ذاتها اذا لم تكن جواهر كانت اعراضا».

و نقول- كما اشرنا إليه سابقا-: ان معنى كون فصل الجوهر ليس بجوهر ان الجوهرية غير داخلة فى حده، و عدم دخول معنى فى حد الشىء لا يستلزم اتصافه بما ينافيه، و الّا لكانت الاعراض جواهر، لان مفهوم العرض غير داخلة فى حد شىء من الاعراض، لانه عرض عام لجميع المقولات العرضية. و الحل فى الموضعين: ان الواقع اوسع من مرتبة الواقع، فربما تخلو المرتبة من النقيضين و لا يخلو الواقع منهما.

1204 (2)- م: ثبور.
1205 (3)- الوجود- ظ.
1206 (4)- ش: من.
1207 (5)- م:- لطبيعة الجنس ... العرضى.
1208 (6)-« المطارحات»، مجموعه مصنفات الشيخ، ج 1، ص 295 بالتلخيص.
1209 (7)- ش: هنا.
1210 (8)- م: فى.
1211 (1)- ش: بفصل.
1212 (2)- ش: لا يوجد.
1213 (9)- ش: لا يوجد.

[159]: و اعلم ان الصور النوعية لما كانت عين حقايق الفصول الجوهرية فهى ليست بجواهر فى ذواتها اعراض[1214]، لان حقائقها بسيطة وجودية تلزمها الجوهرية، كما تلزم الاعراض العرضية، فليست هى حدود، و انها[1215] جواهر[1216] و لا اعراضا.

[160]: قول بعض الحكماء: «ان نفوس البله و الضعفاء تنتقل الى عالم الافلاک، و يصير بعض الاجرام الفلكية موضوعا لتخيلاته» ليس بصحيح و ان كان قد استحسنه الشيخ الرئيس، و قال «انه كلام من لا يجازف فى الكلام»؛ و قال المحقق الطوسى: «ان المراد منه الفارابى»؛ و ذلک انها ان كانت ستصير نفسا لها فيلزم منه محالات: احدها: التناسخ. و ثانيها: كون الجرم الا بداعى موضوعا لتصرف امر [الف- 26] مباين لنفسه. و ثالثها: حركته حركة مخالفة لحركته البسيطة الدائمة، اذ الادراكات الجزئية و الانتقالات الخيالية[1217] لا تخلو عن حركة آلة الادراک[1218]، و ان لم- تصر نفسا فأى علاقة يكون لها؟ و العلاقة اما[1219] نفسانية و اما بدنية بمشاركة اوضاع

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 324

البدن، فالنفس لا تقع لها نسبة الى غير بدنها الّا بواسطة نسبة وضعية لبدنها الى غير بدنها، فلو كان بعض تلک الاجرام بمنزلة مرآة تشاهد النفس فيها مثل المحسوسات، فان كان آلة طبيعية للنفس كالدماغ فلا بد ان تتصرف النفس فيها كما تتصرف فى الروح الدماغى، و قد علمت استحالته بوجوه ذكرناها؛ و ان كانت آلة خارجية كالمرائى المتخذة[1220] من الاجسام الصقيلة مثل الزجاج و الحديد و الماء الصافى[1221] فلا بد من آلة طبيعية قبلها تكون لها نسبة وضعية إليها حتى تشاهد النفس ما ينعكس من الصور فى المرآة الخارجية[1222] الى المرآة الداخلية[1223]، فتعود مفسدة التناسخ.

[161]: اعتقادنا ان السماء فى النشأة الاخرى تزول عنها هذه الاوضاع و تقف عن الحركات و تنفكّ عنها[1224] الهيئات و الاشكال، و الكواكب تسقط منها و تهبط و تصير بلا انوار و تلتهب نارا، فيصير متصلا بعضها ببعض حتى يكون كالدائرة حول الارض، و انما يهبط منها ما كان نارا محضة، و يصعد منها ما كان نورا محضا، فتبقى النفوس الشريرة الدنسة[1225] الخبيثة[1226] حول جهنم حيث احاطت بهم خطيئاتهم، و احترقت بالنار الى الابد فى عقاب السرمد، و تصعد

1214 (3)- كذا، و الظاهر: لا اعراض.
1215 (4)- كذا، و الظاهر، لا أنها.
1216 (5)- م: جواهرا.
1217 (6)- م: الكلية.
1218 (7)- ش: الإدراكات.
1219 (8)- م:- نفسا فأي ... اما.
1220 (1)- ش: المتحدة.
1221 (2)- ش: أيضا في.
1222 (3)- ش: الخارجة.
1223 (4)- ش: الداخلة.
1224 (5)- م:- هذه الاوضاع ... عنها.
1225 (6)- ش: الدنة.
1226 (7)- م: الخبيسة.

النفوس الشريفة الخالصة النقية الى عالم النور [ب- 26] و الحسن و البهاء، و غشيهم انوار الملكوت فى ثواب السرمد، و هناک الصور الحسان[1227] و اللذات المتوافرة فى الجنان و مجاورة الرحمن.

[162]: لو لم تكن الطبيعة امرا سيّالا متجدد الذات لم يمكن[1228] صدور الحركة عنها، لاستحالة صدور المتغير عن الثابت، و كذا حال القابل لها كالجسم. و اما ما فى المشهور من ان الطبيعة لا تقتضى الحركة ما لم يلحقها امر غريب عن ذاتها، مثل الخروج عن مكانها الطبيعى، فبحسب درجات القرب و البعد فى الحدود الواقعة فى اجزاء المسافة تنبعث منها اجزاء الحركة، و بحسب جزئيات الحركة تنبعث منها درجات القرب و البعد و هكذا، فليس ببالغ[1229] حد الاجداء، و لا يقع للبصير المحدق به

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 325

الاكتفاء. فالحركة[1230] بمنزلة شخص روحه الطبيعة، كما ان الزمان بمنزلة شخص روحه الدهر، و الطبيعة بالنسبة الى النفس كالشعاع من الشمس.

[163]: الفاعل المباشر لجميع الحركات هى الطبيعة، اما الحركة الطبيعية[1231] فليس فيها كلام، و اما القسرية ففاعلها طبيعة مقسورة مجبورة، و اما الارادية ففاعلها طبيعة مسخرة مطيعة خادمة للنفس.

[164]: للنفس فى هذا العالم فى افاعيلها الجسمانية طبيعتان مقهورتان تخدم إحداهما لها طوعا و الاخرى كرها، كطاعة السماء و الارض للبارى جلّ مجده، فان اتيان السماء له تعالى طوع و اتيان الارض له كره بوجه و طوع بوجه آخر، و لهذا قال: ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً- ثم قال [الف- 27] قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ[1232]. فان مقتضى طبيعة الارض أوّلا الجمود و التسفل و التعصّى عن قبول الاستحالات و الانقلابات، ثم بعد قبول الاستعدادات و لحوق الصور و الكمالات صارت كالسماء قابلة لانوار المعرفة و الاهتداء. اما الطبيعة التى تخدم النفس طوعا فهى ما تفعل الافعال الطبيعية فى البدن كالجذب و الدفع و الهضم و الاحالة و الالصاق و التمدد و القبض و غير ذلک، و اما التى تخدمها كرها فهى التى يتركب منها البدن و تفعل بها الافاعيل الخارجة كالمشى و الكتابة و الصلاة و الطواف و غير ذلک من الصنائع البدنية.

[165]: الوجود عندنا كلّه نور، و الاشراقيون و حكماء الفرس وافقونا فى البارى و العقول و النفوس و الانوار العرضية التى يدركها البصر كنور الكواكب و السرج دون الطبائع و الاجسام، و لو لم تكن الطبيعة نورا فى اصلها لما وجدت بين النفس و بين الهيولى، فانها فائضة من النفس و تنبعث منها الهيولى، و هى اوّل ما ظهر من الظلام، فهو

[1227] (8)- ش: الجانّ.
[1228] (9)- م: لم يكن.
[1229] (10)- م: يبلغ.
[1230] (1)- فى بعض النسخ جعل« فالحركة ...» مسألة مستقلة.
[1231] (2)- ش: الطبيعة. كذا، و الاصح: الطبيعة.
[1232] (3)- فصلت، 11.

جوهر مظلم فيه ظهرت الاجسام الكثيفة و الشفافة، و كل ظلام فى العالم من جوهر الهباء الّذى هو الهيولى، و بما هى فى اصلها من النور قبلت

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 326

جميع الصور النورية للمناسبة، فانتفت ظلمتها بنور صورها، فان الصورة اظهرتها، فنسبت[1233] الظلمة الى الطبيعة فى اصطلاح العقلاء؛ و عندنا ليست كذلک.

ثم ان كل جسم نسبت إليه الظلمة اذا تلطف يصير مستنيرا [ب- 27]، او لا ترى ان الحطب و هو جسم مظلم كما يتراءى، فاذا لطّفته مجاورة النار يصير دخانا مشتعلا نيّرا. و هاهنا سرّ آخر و هو ان حركة الانماء فى النباتات ينتهى بها[1234] الى تحصيل البذور و اللبوب التى فى الثمار، و الغاية فى البذر و اللب هو[1235] الّذى تحصله الطبيعة النباتية. و الدهن بمجاورة النار التى فعلها التلطيف يصير نيّرا. فعلم ان غاية فعل الطبيعة التى فى النبات هو[1236] النور، كما ان الفاعل هو النور و هو الطبيعة كما مر. فاذا كانت غاية فعل الطبيعة و فاعله النور فما ظنک بغاية فعل الحيوان و فاعله، فالوجود كله نور، و الظلمة عدمية.

[166]: ما ذكره صاحب الاشراق فى كتابه المسمى ب «المشارع» فى جواب من شكک فى تجرد النفس[1237] بقول القائل: «دخلت و خرجت و جلست و قمت من الافاعيل التى تنسب الى الجسم» من انه اذا حققت الحقائق و قام البرهان على تجرد النفس، فالتمسک بهذه الالفاظ لا حاصل له؛ مراده ان هذه الاطلاقات اللفظية مجازات فى النسبة؛ و عند العرفاء ليست كذلک بل كلها حقيقة لغوية، فان النفس من جهة الافاعيل مادية، و بناء ما ذكره على الذهول عن حقيقة النفس و شئونها.

[167]: قول الاسكندر الافروديسى و غيره من الاقدمين بفناء النفوس الناقصة التى لم[1238] تصر مدركة للمعانى العقلية و لم تكتسب كمالا علميا عند فقدان البدن قوىّ، الّا ان مبناه على عدم الوقوف على نشأة اخرى متوسطة بين [الف- 28] نشأة العقليات و نشأة الدنيا، و هى معاد النفوس المتوسطة بين[1239] المجردات و بين الحيوانات اللحمية[1240]، فهى مع تجردها عن هذا البدن غير متجردة عن التعلق بالابدان المعلقة، فتبقى بحيوانيتها فى دار الجزاء ابدا، فتثاب او تعاقب، و إليها وقعت الاشارة[1241] بقوله

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 327

1233 (1)- ش: فنسبة.
1234 (2)- كذا.
1235 (8)- كذا.
1236 (9)- كذا.
1237 (3)- م:+ الّا.
1238 (4)- ش:- لم.
1239 (5)- م:- نشأة العقليات ... بين.
1240 (6)- ش: اللمية.
1241 (7)- م: إليهما الاشارة.

تعالى: وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ[۱۲۴۲].

[168]: النفس من حيث هى نفس حقيقتها نار معنوية، و لهذا خلقت من نفخة الصور[۱۲۴۳]، فاذا نفخ فى الصور المستعدة للاشتعال النفسانى تعلقت بها نار النفس، و النفس بعد استكمالها و ترقيها الى مرتبة الروح المنفوخ تصير نارها نورا محضا لا ظلمة فيه و لا احراق معه.

[169]: النفخة نفختان: نفخة تطفئ النار، و نفخة اخرى تشعلها. فوجود النفس من النفس الرحمانى و كذا هلاكها؛ و تحت هذا سرّ آخر. فعلم ان ما ورد فى لسان بعض اساطين الاقدمين ان النفس نار او شرار او شعلة ليس مجرد تمثيل او مجاز لفظى، و كذا الحال فيما ورد من صاحب شريعتنا.

[170]: اعتقادنا فى افاعيل العباد مفاد قوله تعالى: وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى[۱۲۴۴]، و قوله: وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ[۱۲۴۵]. فاخمد ضرام أوهامک ايها الجبرى، فالفعل ثابت لک بمباشرتک ايّاه. و سكّن جأشک[۱۲۴۶] ايها القدرى، فان الفعل مسلوب عنک لان وجودک اذا قطع النظر عن ارتباطه و افتقاره الى وجود الحقّ فهو باطل، فكذا فعلک، اذ كل فعل يتقوم بفاعله؛ و انظرا بعين الاعتبار فى فعل الحواس كيف انمحت و اندرجت فى [ب- 28] إرادة النفس و تصورها، و اتلوا جميعا قوله تعالى:

قاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ[۱۲۴۷]، و تصالحا بقول الامام بالحق عليه السّلام: لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين الأمرين[۱۲۴۸].

[171]: الاعتقاد فى الكلام ليس ما يقوله الاشعرى من انه المعانى القائمة بذاته تعالى، و الّا لكان علما لا كلاما؛ و لا مجرد خلق الاصوات و الحروف الدالة على

المعانى، و الّا لكان كل كلام كلام اللّه؛ بل عبارة عن إنشاء كلمات تامّات و انزال آيات محكمات و اخر متشابهات فى كسوة الالفاظ و العبارات؛ و الكلام قرآن بوجه و فرقان بوجه، و هما جميعا غير الكتاب، لانه من عالم الخلق و هما من عالم الامر، و الكتاب يدركه كل احد[۱۲۴۹]، و الكلام لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ[۱۲۵۰] من ادناس الطبيعة، و القرآن خلق النبى دون الكتاب.

1242 (1)- العنكبوت، 64.
1243 (2)- الف: من نفخة الصور جميع الصور.
1244 (3)- الانفال، 17.
1245 (4)- الدهر، 30.
1246 (7)- الجأش: القلب، الصدر.
1247 (5)- التوبة، 14.
1248 (6)-« التوحيد» ص 362.« اصول الكافى» ج 1، ص 160، و فيهما: أمر بين أمرين.
1249 (1)- ش: واحد.

[172]: البرهان العرشی علی ان القوة الخیالیة جوهر مجرد عن البدن و عوارضه و سایر الاجسام الطبیعیة و عوارضها، بانها قوة تدرک الصور و الاشباح المثالیة التی هی غیر محسوسة بالفعل و لا قابلة للاشارة الحسیة، ای لیست من ذوات الاوضاع اصلا، و کل جسم و جسمانی فهو من ذوات الاوضاع بالذات او بالعرض، فلو کان الخیال قوة جسمانیة لکانت الصور القائمة بها من ذوات الاوضاع فی الجملة، و لیست کذلک؛ هذا خلف.

[173]: قد اشرنا الی حقیقة التناسخ بحسب الباطن، و مسخ البواطن قد کثر فی هذا الزمان کما ظهر المسخ فی الصور الظاهرة فی [الف- 29] بنی اسرائیل [بقوله]: وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنازِیرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوتَ[1251]، لا بمعنی انتقال نفوسهم من ابدانهم الی ابدان مباینة، لان ذلک مستحیل بالبرهان، بل بان ینقلب القلوب، حوّل اللّه قلوبهم بما کسبت ایدیهم و جبلت[1252] علیه نفوسهم بسبب مزاولة اعمال شهویة او غضبیة او شیطانیة قلوب البهائم و السباع و الشیاطین، و کان قوة نفوسهم بغلبة الملکات البهیمیة و السبعیة و الوهمیة اثّرت فی ابدانهم فصیّرها کابدان هذه الحیوانات الهالکة.

و قال بعض ائمة الکشف و الشهود: «انه لا بد فی آخر الزمان ان یظهر المسخ فی هذه الامة، و لکن فی الیهود منّا[1253] لا فی المسلمین، فان الایمان یحفظهم لأجل نور

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 329

التوحید، فما یمسخ[1254] من هذه الامة الّا یهودی او منافق» انتهی. اقول: یهود هذه الامة کل من جحد وجود الملائکة العقلیة، و انکر وجود عالم الغیب، و لم یخرج قدم ذهنه من عالم المحسوسات: مَنْ کانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلائِکَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِیلَ وَ مِیکالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْکافِرِینَ[1255].

[تکملة]: و انما یظهر المسخ منهم خاصة لغایة تعلق نفوسهم بتلک الهیئات الخسیسة، حتی تصیر صور ذواتهم مبادی تلک الصفات الحاجبة لنفوسهم عن الارتقاء الی عالم الملکوت، فتؤثّر فی ابدانهم لما تقرر ان بدن کل شخص صورة ذاته، و ان ظاهر کل احد[1256] عنوان[1257] باطنه، و ان الخلق- بالضم- تؤثّر فی الخلق- بالفتح-.

[174]: الوحدة لیست عرضا من الاعراض اللاحقة، و وحدة [ب- 29] الجواهر کوجودها لیست زائدة علی ذواتها فی الاعیان، بل انما زیادتها فی التصور. و العجب من الشیخ کیف ذهب علیه هذا المعنی، و اعجب منه انه قد صرّح

1250 (2)- الواقعة، 79.
1251 (3)- المائدة، 60.
1252 (4)- ش: وصلت.
1253 (5)- ش: ما.
1254 (1)- فلا یمسخ- ظ.
1255 (2)- البقرة، 98.
1256 (3)- الف: کل احد ظاهره.
1257 (4)- ش: عیون.

فی المواضع بان الوحدۀ فی الجوهری[1258] المتصل عین متصلیته، و الاتصال بالمعنی الّذی هو فصل الجسم لا شک انه جوهر عنده و سائر الحکماء من اتباع ارسطاطالیس.

فالحقّ ان الوحدۀ کالوجود من مقومات الوجود العینی لا من عوارضه، و اما اذا اخذت ماهیۀ ما من حیث هی هی فتکون الوحدۀ خارجۀ عنها لا حقۀ بها، و هذا بعینه حال الوجود، فهما واحد.

[175]: معنی قول الحکماء الهیولی موجودۀ، و الحرکۀ موجودۀ، و الاضافۀ موجودۀ فی الخارج، ان فی الاعیان اشیاء تصدق علیها حدود هذه الاشیاء، فالهیولی

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 330

مثلا و ان کانت امرا عدمیا، لان معناه[1259] قوۀ قبول اشخاص الجسم و صورها و اعراضها، لکنها موجودۀ فی الاعیان بمعنی ان فی الاعیان تتحقق اشیاء یصدق علیها هذا الحد، و کذا الاضافۀ موجودۀ بمعنی ان فی[1260] الخارج امورا کثیرۀ یصدق علیها حد المضاف، و هو کون الشیء بحیث اذا عقل، عقل معه شیء آخر. و کذا معنی کون الحرکۀ موجودۀ فی الخارج، معناه ان حد الحرکۀ- و هو الخروج من القوۀ الی الفعل او کمال اوّل لما بالقوۀ من حیث هو بالقوۀ- یصدق علی اشیاء کثیرۀ فی الخارج، لان فی الخارج اشیاء [الف- 30] کثیرۀ بصفۀ کذا، ای خارجۀ من القوۀ الی الفعل، و لها کمال اوّل من حیث کونها طالبۀ للکمال الثانی.

[176]: العاقلیۀ عبارۀ عن الوجود المفارق للمادۀ و غواشیها، فالعقول ادراکها لذاتها عین وجود ذاتها فی الخارج، و لیست العاقلیۀ و المعقولیۀ عین ماهیاتها، و لا من لوازم ماهیاتها. فعلی هذا سقط اعتراض الامام الرازی بان علوم[1261] المجردات لو کانت بذواتها عین ذواتها لکان کل من عقلها عقلها عاقلۀ لذواتها. و سقط أیضا قول من قال: ان علومها لو کانت عین وجوداتها لکان من عقلها موجودۀ عقلها عاقلۀ لذواتها، و لم یحتج الی استیناف برهان علی کونها عاقلۀ بعد ان اثبت وجوداتها.

و ذلک لان من عقل امرا یکون هو فی نفسه عاقلا لذاتها، فلا یقع فی نفسه من ذلک الامر الّا ماهیۀ من شأنه کذا، و معلوم ان الوجود لیس من لوازم [یکون هو فی نفسه[1262] ماهیۀ شیء من الاشیاء؛ فالماهیۀ اذا وجدت فی الذهن کانت موجودۀ له لا لنفسها، فیکون وجودها منشأ عاقلیۀ الذهن له لا غیر. نعم من علم ان الامر المفارق موجود فی الخارج،

1258 (5)- ش: الجوهر.
1259 (1)- کذا.
1260 (2)- م:- الاعیان ... فی.
1261 (3)- م: علم.
1262 (4)- الف:- یکون هو في نفسه.

و علم ان الوجود[1263] المفارقی لشیء مناط معقولیته له لکان عالما بان ذلک الامر عالم بذاته، و مع ذلک لیس الوجود الّذی یکون المفارق به معقولا

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 331

لذاته عین الوجود الّذی یکون به محکوما علیه بالمعقولیهٔ عند آخر من العقلاء الذین عرفوا الامور بقیاس و فکر، و لا [ب- 30] لازما له؛ فبعد ثبوت الاول یحتمل الشک فی الثانی الی ان یقام البرهان.

[177]: لنا برهان عرشی علی ان علمه تعالی بالاشیاء الخارجیهٔ نفس صورها الخارجیهٔ من جههٔ انها لوازم ذاته، و لیس لزومها مثل لزوم اللوازم الذهنیهٔ کالکلیهٔ للانسان مثلا، اذ لیس للباری تعالی وجود ذهنی، و لا کلزوم لوازم الماهیهٔ کالزوجیهٔ للاربعهٔ، اذ لا ماهیهٔ له تعالی غیر الوجود البحت، فکل ما هو لازم له یکون لازما لوجوده العینی لزوما خارجیا، فلا یکون حصولها له تعالی الّا حصول الصور العینیهٔ للفاعل المقتضی، لا حصول الصور الذهنیهٔ للقابل المستفید.

[178]: المشهور ان مذهب المعلم الاول و اتباعه ان علمه تعالی بارتسام صور المعلومات فی ذاته، و هو[1264] خلاف ما وقع التصریح به فی اواخر کتاب «اثولوجیا»، قال الفیلسوف فی آخر المیمر العاشر: «فاما الباری فانه اذا اراد فعل شیء فانه لا یمثّل فی نفسه و لا یحتذی صنعهٔ خارجهٔ منه، لانه لم یکن شیء قبل ان یبدع الاشیاء، و لا یتمثل فی ذاته لان ذاته مثال کل شیء، فالمثال لا یتمثل». و قال أیضا قبیل هذا:

«لیس لقائل ان یقول: ان الباری روّی فی الاشیاء أولا ثم ابدعها، و ذلک انه هو الّذی ابدع الرویهٔ، فکیف یستعین بها فی ابداع الشیء و هی لم یکن بعد، و هذا محال. و نقول: انه هو الرویهٔ و الرویهٔ لا تروّی أیضا، و الّا[1265] یجب ان یکون تلک الرویهٔ تروّی، و هذا الی غیر النهایهٔ».[1266]

[179]: ما من شیء فی هذا [الف- 31] العالم الّا و له نفس فی عالم آخر و عقل فی عالم ثالث، حتی الارض التی هی ابعد الاجسام عن قبول الفیض، فانها ذات حیاهٔ ما و کلمهٔ فاعلهٔ. و قد استدل علی ذلک الفیلسوف الاعظم[1267] بانها: «تنمو و تنبت الکلاء و تنبت الجبال فانها نبات ارضی، و فی داخل الجبال حیوانات کثیرهٔ و

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 332

معادن، و انما تکوّن هذه فیها من اجل الکلمهٔ ذات النفس، فانها هی التی تصور فی داخل الارض، و هذه الکلمهٔ هی صورهٔ الارض التی تفعل فی باطن الارض کما یفعل الطبیعهٔ فی باطن الشجر، فان الکلمهٔ الفاعلهٔ فی باطن الارض

1263 (5)- ش: للوجود.
1264 (1)- ش:+ غیر.
1265 (2)- المصدر:- الّا.
1266 (3)-« أثولوجیا»، صص 162- 163.
1267 (4)- الظاهر هو أرسطاطالیس.

تشبه طبيعة الفاعلة فى باطن الشجر، و عود الشجر يشبه الارض[١٢٦٨] بعينها، و الحجر الّذى يقطع من الارض يشبه الغصن[١٢٦٩] الّذى يقطع من الشجر».

ثم قال: «ان الكلمة الفاعلة فى الارض الشبيهة لطبيعة الشجر هى ذات نفس، لانه لا يمكن ان يكون ميتة و يقبل[١٢٧٠] هذه الافاعيل العجيبة العظيمة فى الارض، فان كانت حيّة فانها ذات انفس لا محالة، فان كانت هذه الارض الحسية التى هى صنم حيّة فبالحرى ان يكون تلك الارض العقلية حيّة أيضا، و ان يكون هى الارض الاولى، و هذه ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها».

[180]: ان بعض اجلة المتأخرين[١٢٧١] قد اشتبه عليه الامر فى تعريف العرض الذاتى باللواحق العارضة لذات الشىء او لما يساويه، لما رأى انه ما من علم الّا و يبحث فيه عن عوارض انواع الموضوع و انواع [ب- 31] انواعه و انواع عوارضه، و لم يدبّر القول فيه، و لم يعلم ان جميع هذه الامور مما يمكن ان يكون من العوارض الاولية لذات موضوع العلم، كما سيظهر لک. فتارة نسب الى رؤساء العلم التسامح و المساهلة فى هذا الموضوع، و تارة فرق بين موضوع العلم و موضوع المسألة كما فرق بين محموليهما، ثم زعم انه قد وقع التدافع فى كلام الشيخ حيث صرّح بان ما يعرض الشىء لامر اخص- اى يحتاج فى عروضه له الى ان يصير ذلک الشىء نوعا متخصصا- فهو عرض غريب، مع انه مثّل العرض الذاتى بالاستقامة و الاستدارة للخط.

و ليت شعرى ايّ تدافع فى كلام الشيخ الّا ما يوجبه سوء فهم هذا القائل حيث

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 333

لم يفرق بين الاخص من الشىء و بين العارض له لامر اخص منه، و لم يعلم ان الفصول المقسمة للجنس اعراض اولية له، لانها من عوارضه اللاحقة لذاته.

[181]: ان القوم قد عرّفوا الحلول بتعريفات مقدوحة منقوضة، و التعريف الصحيح ما هدانا اللّه إليه و هو كون احد الشيئين بحيث يكون وجوده فى نفسه هو وجوده للآخر. و هذا تعريف سالم عن النقوض و الاعتراضات.

[182]: البرهان العرشى على وجود الصور[١٢٧٢] المفارقة من طرق: اولها: طريق الحركة، و هو ان طبيعة كل نوع عبارة عن مبدأ حركته [الف- 32]، و الطبيعة ما لم تتحرک فى ذاتها لا تحرک شيئا آخر، فهى فى ذاتها امر متجدد. فالجوهر المتجدد بنفسه هو الطبيعة، فلا بد لها من حافظ تكون الطبيعة بها ذات وحدة شخصية مستمرة، فينتظم[١٢٧٣] كل صورة

1268 (1)- م:- تشبه ... الارض.
1269 (2)- م: القطن.
1270 (3)- كذا في النسخ، و الظاهر: تفعل.
1271 (4)- راجع« الاسفار» ج 1، ص 30.
1272 (1)- م:- الصور.
1273 (2)- الف: فالمنتظم.

طبيعية من جوهر ثابت غير جسمانى و جوهر متغير جسمانى، و ليس ذلک هو المادة لانها فى الوجود و التغير تابعة للطبيعة، و لا النفس لانها من حيث نفسيتها كالطبيعة، فلا محالة يكون جوهرا مفارقا حافظا لنوع هذه الطبيعة دو عناية باشخاصها و مراتبها و حدودها.

و ثانيها: طريق الادراک و المدركية، و هو ان فى الوجود انسانا محسوسا مثلا مع مادته و عوارضه المحسوسة و هذا هو الانسان الطبيعى، و ان هاهنا شيئا هو انسان منظورا الى ذاته من حيث هو من غير اعتبار الاعراض الزائدة على الانسانية. و ان فى العقل شيئا آخر يشترک فيه الكثيرون و يحمل على كل واحد منهم بهو هو، و لا محالة يكون مفارقا عن الخصوصيات و العوارض، و الّا لم يكن يتساوى الى الجميع مع اختلاف مقاديرها و اعراضها، فذلک الوجود المفارقى اما ان يكون فى الخارج او فى الذهن؛ فان كان فى الذهن يلزم ان تكون. حقيقة الجوهر عرضا مع ان حقيقة الجوهر اولى بالجوهرية اى بكونه موجودا لا[1274] فى موضوع؛ هذا محال.

و اما اعتذارات المتأخرين عن ذلک فقد زيّفناها و [ب- 32] مزّقناها كل

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 334

ممزّق، فصارت اوهن[1275] من بيت العنكبوت.

و ثالثها: طريق الامكان الاشرف، و القاعدة الموروثة من الفيلسوف الاقدم استاد الفلاسفة.

[183]: البرهان العرشى على اتحاد العاقل و المعقول. قد[1276] علمت ان الصورة المعقولة هى كل صورة فارقت المادة و علائقها، فان كل صورة اقترنت[1277] المادة اتصفت بعوارضها فهى محسوسة لا معقولة، و كما ان المحسوسات ينقسم الى ما هى محسوسة بالقوة و الى ما هى محسوسة بالفعل. و المحسوس بالفعل متحد مع الحاس، اذ الاحساس ليس كما هو المشهور من ان الحس يجرد صورة المحسوس من مادته و يأخذها مع عوارضها، لما تعلم من استحالة انتقال المنطبعات من مادتها، و لا بان تنتقل الحاسة الى ان تدرک وجود المحسوس فى مادته، بل بان يفيض من الواهب صورة نورية لها يتحصل الادراک، فهى الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل، المعراة عن الصور. و اما قبل حصولها فلم تكن القوة القابلة حاسة بالفعل و لا محسوسة بالفعل.

و هذا مع ظهوره قد غفل عنه جمهور الحكماء و زعموا ان الجوهر الحاس بذاته المعرّاة عن الصورة يدرک الصور الحاضرة او الحاصلة. و ليت شعرى اذا لم تكن فى ذاته له صورة المحسوس فبأى شىء تنالها[1278] بذاته[1279] العارية شيئا لم يحصل بعد لذاته، او ينال الصورة بالصورة، فيكون الصورة حاسة و محسوسة، و المفروض خلافه؛ هذا خلف.

[1274] (3)- م: الّا.
[1275] (1)- فى الاصل: أوهى. و هو بمعناه، و ما في المتن اصح على الاقتباس من الآية الشريفة.
[1276] (2)- م:- قد.
[1277] (3)- م: أقربت.
[1278] (4)- ينال- ظ.

لا يقال [الف- 33] انه اذا حصلت الصورة للجوهر الحاس لم يكن[1280] عاريا عنها؛ لانى اقول: لو كان حصوله كحصول الصورة للمادة و المادة[1281] بها يصير شيئا بالفعل، فكما ليست المادة شيئا من الاشياء المعينة الّا بالصورة، فهكذا ينبغى ان

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 335

تكون القوة الحاسة حاسة بالفعل بهذه الصورة المحسوسة لا قبلها؛ و ان كان حصولها كحصول الاشياء الخارجة عن ذات الشىء، كوجود السماء و الارض لنا، فليس هذا بالحقيقة الّا اضافة محضة. فالموجود لنا هاهنا نفس الاضافة، و هى من اضعف الاعراض و لا صورة لها فى الاعيان، و حصول الاضافة الى شىء[1282] غير حصول ذلك الشىء، فان اضافة الدار و الفرس و العبد لنا لا يوجب وجود هذه الاشياء لنا و حصولها فى انفسنا. نعم ربما يحصل صورها فينا، و الكلام عائد فى تلك الصور و كيفية حصولها لنا أ هى بمجرد الاضافة او بالاتحاد معنا؟ فان كان بمجرد الاضافة فلا يحصل بواسطتها حصول و هكذا حتى يتسلسل، و ان كان بالاتحاد فهو المطلوب.

فهكذا القول فى كل صورة مجردة عن المادة و عوارضها اذا اتحدت بالقوة العاقلة صيّرتها عقلا بالفعل لا بان العقل بالقوة يكون منفصل الذات عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها التى يلحقها، فان العقل بالقوة ان كان منفصلا عن الصورة المعقولة بالفعل و تعقلها، كان ينال منها صورة اخرى معقولة؛ و الكلام فى [ب- 33] تلك الصورة كالكلام فيها، و هكذا ذهب الامر الى غير نهاية. و كل من انصف من نفسه يعلم ان النفس الجاهلة ليست فى ذاتها كانفس التى صارت عالمة، و ليست الصور العلمية كالمال و العروض و الامتعة المنسوبة الى الشخص و لا كالاعراض التى تلحق و تزول و الموضوع على ما كان.

تنبيه

افتح بصرك الحسى الظاهر لظاهر الوجود، تجده ثابتا على الوصف الّذى انتهى بصرك إليه، ثم أرخ جفنيك على بصرك، تجد الوجود قد انحجب عنك، و ليس الّا ستر جفنيك لعينيك، فحجابك انت[1283] و منك، لم يتجدد للموجود ظهور و لا حجاب منه، كذلك بصيرة القلب اذا نوّرت بانوار العلم الملكوتى تشهد الملكوت

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 336

ثابت الوجود لم يتجدد عليه فى نفسه متجدد، و اعبر بذلك الى سواء[1284] الحقّ القائم بك، اذا غيبت انت عنه و كشفت عن حكم سرّيته شهدت وجودا متصلا بصفة الربانية التى هى [الف- 34] اتصالا لم يكن بعد ان لم يكن[1285].

1279 (5)- م: بذاتها.
1280 (6)- م:- لم يكن.
1281 (7)- م:- و المادة.
1282 (1)- كذا، و الظاهر: لشيء.
1283 (2)- كذا، و في نسخة الف: عنك.

تنبيه ينبّه على معرفة فناء الدنيا و بقاء الآخرة

ان ما اوجده الحى الباقى فهو حى باق، و الدنيا و الآخرة موجودتان من الحى الباقى سبحانه، عن علمه ظهرتا، و بإرادته تكوّنتا، و بمشيته و قدرته وجدتا، فلا فناء لشىء منهما فى الحقيقة، و انما إحداهما خفيت او تخفى[1286] بظهور الآخرة، و الآخرة اليوم موجودة قائمة بباطن الدنيا خفيّة بظهورها[1287] خفاء الثمرة فى الاكمام و الجنين فى بطن الحامل، و هى العالم الملكوتى الروحانى، و هى اسرار الموجودات الظاهرة الدنيوية، عنها تتنزل الاحكام لظاهر الوجود. فما كان فى هذا العالم من العلوم و المعارف و الرسل و الكتب و الرحمة و البركة و الطاعة المشروعة و ما يشبهه فهو من آثار ظهور الجنة و باطن الامر؛ و ما كان من كفر و جحود و طغيان و دجال[1288] و شياطين[1289] مردة و سيئات و موذيات و مكروهات فهو من آثار ظهور النار فى باطن الاشرار.

فلا يزال الامر كذلک- و هو سرّ توالج الوجود و تداخل العوالم المقدمة- الخلط الى ان يتم الكلمة و يكمل الدائرة، و يظهر ما سبق الحكم[1290] به من ظهور الآخرة اذا انقلب الوجود و ظهر باطنه باحكامه المحققة و مراتبها المقررة و خفى ظاهره لاستيلاء ظهور باطنه[1291] فبدت الحقائق الكليات و المعانى المتزوجات و الاسرار الخفيات بمعانى روحانيتها وسعة دوائرها و بسطة عواملها [ب- 34] و رجعت الفروع الى اصولها، و الجزئيات الى كلياتها؛ فما كان من سماوات علويات روحانيات نورانيات و ما ينزل عنها من رحمة كليات و تفضليات جنان فردوسيات

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 337

و عدنيات و انجمع إليها[1292] ما كان بطريق الخلط و المزج مشاركا للثفليات السفليات و دركاتها السجّينيات[1293] «ظلمات بعضها فوق بعض»[1294]، طباق جهنّمات بما ظهر عنها مما ناسبها من الموذيات و المكروهات؛ قال اللّه تعالى: يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّماواتُ[1295]. فالتبديل بمعنى التقليب لخفاء الظواهر بظهور البواطن، بيّن ذلک بقوله: وَ إِلَيْهِ تُقْلَبُونَ[1296]، لا تَبْدِيلَ لِكَلِماتِ اللَّهِ[1297]. و لا عدم لما اوجده الحقّ القديم من الموجودات. و اللّه اعلم.

وارد تقديسى

1284 (1)- الف سرّ.
1285 (2)- كذا.
1286 (3)- م:- أو تخفى.
1287 (4)- م: بظهور.
1288 (5)- م: دجاجله.
1289 (6)- م: شيطان.
1290 (7)- م: العلم.
1291 (8)- م:- باحكامه ... باطنه.
1292 (1)- الف.- إليها.
1293 (2)- الف: التحتيات.
1294 (3)- اقتباس من سورة النور: 40.
1295 (4)- ابراهيم، 48.
1296 (5)- العنكبوت، 21.
1297 (6)- يونس، 64.

التكلم صفة[1298] نفسية مؤثرة، معناه إنشاء الكلام، لانه مشتق من الكلم و هو الجرح، و هو الاعلام و الاظهار. فمن قال: «ان الكلام صفة المتكلم» اراد به المتكلمية. و من قال: «انه قائم بالمتكلم» اراد به قيام الفعل بالفاعل، لا قيام الصفة بالموصوف و المقبول بالقابل. و من قال: «ان المتكلم من اوجد الكلام» اراد من الكلام ما يقوم بنفسه المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مباين له مباينة الكتاب للكاتب، و البناء للبناء.

و اوّل كلام[1299] قرع اسماع الممكنات كلمة «كن»، فما ظهر العالم [الف- 35] الّا عن صفة الكلام، بل العالم عين الكلام، و اقسامه بحسب مقاماته فى نفس الرحمن، كما ان الكلمات و الحروف الصوتية قائمة فى نفس الانسان بحسب منازله و مخارجه.

فالغرض من المتكلم أولا ايجاد اعيان الحروف و انشاؤها من المخارج و هو

عين الاعلام؛ و اما ترتيب[1300] الاثر على الامر و النهى و الاخبار و غير ذلک من التمنى و الترجى فهو مقصود ثان، و هذا أيضا فى بعض ضروب الكلام، فان الكلام على ثلاثة اقسام: اعلى و اوسط و ادنى.

فاعلاها ما يكون عين الكلام مقصودا اصليا و لا يكون بعده مقصود آخر لشرف وجوده و تماميته و كونه غاية لا يكون فوقه غاية. و هذا مثل ابداعه تعالى المبدعات، و هى عالم الامر الكائن بامر «كن». فالغرض من إنشاء[1301] امر «كن» ليس سوى نفس ذلک الامر.

و اوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر، الّا انه يترتب عليه على اللزوم من غير تخلف، كامره تعالى للملائكة المدبرين فى طبقات السموات و الارض بما لهم ان يفعلوا؛ لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ[1302]. و ذلک لان او امر اللّه تعالى وصل إليهم اما بلا واسطة او واسطة امر آخر لا بواسطة الخلق و الّا لا لأمكن العصيان.

و ادناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر و[1303] قد يتخلف عنه و قد لا يتخلف، و فيما لا يتخلف يمكن ان يتخلف[1304] أيضا ان لم يكن له حافظ عاصم من الخطاء، و هذا كأوامر اللّه تعالى و خطاباته للمكلفين من الجن و الانس اجمعين بواسطة [ب- 35] انزال الكتب و ارسال الرسل و هما مخلوقتان. ففى هذا الخطاب و هذا الامر بالواسطة يحتمل الطاعة و العصيان، فمنهم من اطاع، و منهم من عصى؛ و مع عدم الواسطة لا سبيل الّا الطاعة.

1298 (7)- الف: صفة المتكلم.
1299 (8)- م: و الكلام و اوّل الكلام.
1300 (1)- ق: ترتب.
1301 (2)- م:- بامر ... إنشاء.
1302 (3)- التحريم، 6.
1303 (4)- الف:- و.
1304 (5)- م:- يمكن أن يتخلف.

فالاعلى من ضروب الكلام و الامر هو الامر الا بداعى و القضاء: وَ قَضى رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ[1305]. و الاوسط هو الامر التكوينى و القدر: وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ[1306]. و الادنى هو الامر التشريعى: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً[1307].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 339

و كما علمت هذه الاقسام الثلاثة فى الكلام الالهى، ففى الانسان الكامل لكمال نشأته الجامعة للنشئات الثلاث من الامر و الخلق و البرزخ المتوسط بينهما يوجد أيضا مثل هذه الاقسام، لكونه مثالا لباريه، هو[1308] مخلوق على صورته و هو على بيّنة من ربه[1309].

فاعلى ضروب الكلام له هو ما يكون عند تكلّمه مع اللّه و مخاطبته الروحانية، و هو تلقّى المعارف الالهية من لدن حكيم عليم. فتكليم اللّه اياه عبارة عن افاضة الحقائق الربانية على ذاته و مقارعته بها سمعه القلبى. و تكلّمه مع اللّه عبارة عن استدعائه الذاتى بلسان القابلية اياها عنه تعالى؛ و هكذا اذا بلغ درجة العقل البسيط الّذى يصور النفس بتفاصيل صور المعقولات، فهو بما صار عقلا بسيطا من شأنه تصوير الحقائق قد صار جوهرا ناطقا بالعلوم الحقّة، متكلما بالمعارف الحقيقية، فليس [الف- 36] لكلامه هذا مقصود ثان غيره.

و الثانى عبارة عن امره و نهيه للاعضاء و الآلات الطبيعية، فيجرى حكم النفس على الاعضاء و الآلات الطبيعية سواء كانت داخلة او خارجة، فلا يستطيع كل من القوى و الاعضاء تمردا عن طاعة النفس و لا عصيانا لها فيما امرت به او نهيت عنه، فامرت العين للانفتاح انفتحت، و اذا امرت [للانقباض انقبضت].

[تأييد عرشى]

قال الشيخ الكبير فى الباب السادس و الستّون و ثلاثمائة[1310]: «ان الحقّ اذا كان هو المتكلم عبده فى سرّه بارتفاع الوسائط، فان الفهم يستصحب كلامه منک، فيكون عين الكلام منه عين الفهم منک لا يتأخر عنه فان تأخر عنه فليس هو كلام اللّه. و من لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام احد[1311] عباده. فاذا كلّمه بالحجاب

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 340

الصورى بلسان نبى او من شاء اللّه من العالم فقد تصحبه الفهم، و قد يتأخر [عنه].

[1305] (6)- الاسراء، 23.
[1306] (7)- الرعد، 8.
[1307] (8)- الشورى، 13.
[1308] (1)- الف:- هو.
[1309] (2)- اقتباس من سورة هود، 17.
[1310] (3)-« الفتوحات المكية» ج 3، ص 334- 335.
[1311] (4)- الف: فليس عنده علم بكلام الله عباده.

هذا هو الفرق بينهما»، انتهى كلامه.

و فيه اشارة الى اعلى ضروب كلام اللّه. و للاشارة الى الضروب الثلاثة من كلامه سبحانه: ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا.[1312]

فالاول اشارة الى الكلام الحقيقى الّذى يكون عين الكلام مقصودا حقيقيا و غاية اصلية لا يكون فوقه غاية اخرى. و الثانى اشارة [الى] كلام يكون المقصود منه شىء آخر، لكنّه غاية عرضية[1313] للكلام غير منفكة. و فى كل من الضربين يكون الفهم [ب- 36] لازما، سواء كان عينا او غيرا. و الثالث اشارة الى ادنى الثلاثة، و هو الّذى يكون لعين الكلام مقصود مباين الذات عنه جائز التخلف متطرقا فيه الطاعة و العصيان، فمنهم من اطاع، و منهم من عصى[1314].

[184]: فى ان جميع الموجودات متوجهة نحو الاول تعالى متحركة إليه طالبة اياه. قال اللّه سبحانه: تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ. فَاصْبِرْ صَبْراً جَمِيلًا. إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً. وَ نَراهُ قَرِيباً. يَوْمَ تَكُونُ السَّماءُ كَالْمُهْلِ. وَ تَكُونُ الْجِبالُ كَالْعِهْنِ. وَ لا يَسْئَلُ حَمِيمٌ حَمِيماً.[1315]

و قال فى سورة نوح عليه السّلام: ما لَكُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقاراً. وَ قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْواراً.[1316]

و قال فى سورة الحاقّة: فَإِذا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ واحِدَةٌ. وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَ الْجِبالُ فَدُكَّتا دَكَّةً واحِدَةً. فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْواقِعَةُ. وَ انْشَقَّتِ السَّماءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ واهِيَةٌ، وَ الْمَلَكُ عَلى أَرْجائِها وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ، يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لا تَخْفى مِنْكُمْ خافِيَةٌ. فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ[1317]- الى آخره.

سورة التغابن: خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَ إِلَيْهِ

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 341

الْمَصِيرُ ... يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذلِكَ يَوْمُ التَّغابُنِ[1318].

سورة الروم: اللَّهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَ [الف- 37] إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ... يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَ يُحْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها، وَ كَذلِكَ تُخْرَجُونَ. وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ إِذا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ... وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّماءُ وَ الْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذا دَعاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ ... اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ

[1312] (1)- الشورى، 51. فى« م»:« لاحد» مكان« لبشر».
[1313] (2)- م: لعرضه.
[1314] (6) الف:- و الآلات الطبيعية ... عصى.
[1315] (3)- المعارج، 4- 10.
[1316] (4)- نوح، 13- 14.
[1317] (5)- الحاقة، 13- 19.
[1318] (1)- التغابن، 3 و 9.

ضَعْف ثُمَّ جَعَلَ [مِنْ بَعْد ضَعْف قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ] مِنْ بَعْد قُوَّة ضَعْفاً وَ شَيْبَةً يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَ هُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ ... فَانْظُرْ إِلى آثارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ ذلِكَ لَمُحْيِ الْمَوْتى وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ[1319].

سورة لقمان: يا بُنَيَّ [إِنَّها] إِنْ تَكُ مِثْقالَ حَبَّة مِنْ خَرْدَل فَتَكُنْ فِي صَخْرَة [أَوْ] فِي السَّماواتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ... وَ اتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنابَ [إِلَيَ] ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ[1320].

يا مبدع العجائب و صانع الغرائب، اعنّى يا إلهى على تهذيب النفوس من الغشاوة، و تنوير القلوب بنور الهداية.[1321] [ب- 37].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 342

[185]: قالت[1322] الأطباء عند بيان سبب الموت الطبيعى انّه من جهة استيلاء الحرارة الغريزية على رطوبات البدن، و ان ما هو سبب الحياة هو بعينه سبب الموت، و مثّلوه بحرارة السراج و دهنها[1323]. و أنا اقول: بعد تحقيقنا لعروض الموت الطبيعى انّ ما هو سبب الموت هو بعينه سبب الحياة، و بقائها و كمالها بعكس ما ذكروه؛ لأن الحرارة فى الأجسام النباتية و الحيوانية كلّما حلّلت المادة و لطفتها[1324] اعدّها اللّه تعالى بانضياف مادة اخرى إليها بحرارة جديدة باستخدام القوة الغاذية، و هكذا الى ان كملت الصورة التى هى مخدومة هذه القوى بأفاعيلها، و استفيت[1325] عن اصل تلك المادة امّا بمادة اخرى كالنفس النباتية من غير تناسخ، أو بذاتها و مبدأ بقائها كما فى النفس الانسانية؛ و امّا ساير النفوس الحيوانية فيها سرّ[1326] آخر[1327].

[186]:[1328] و ممّا يدلّ على تجدّد الطبيعة و سيلانها كلام أمير المؤمنين- عليه السلام- فى «نهج البلاغة»، قال: «اوصيكم عباد اللّه بتقوى اللّه و احذّركم الدنيا، فانّها دار شخوص، و محلّة تنغيص، ساكنها ظاعن، و قاطنها بائن، تميد بأهلها ميدان السفينة، تقصفها العواصف فى لجج البحار»[1329].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 343

12- الفوائد

1319 (2)- الروم، 10 و 19 و 20 و 25 و 54 و 50.
1320 (3)- لقمان، 15 و 16.
1321 (4)- الف، ش:- يا مبدع ... الهداية.
1322 (1)- قد وردت هذه المسألة بعد مسألة 131 في نسخة ش فقط و نحن أوردناه هنا.
1323 (2)- ش: دهنيتها.
1324 (3)- الكلمة في النسخة مصحّفة.
1325 (7)- الكلمة في النسخة مصحّفة.
1326 (4)- ش: سر.
1327 (5)- راجع: مسألة 16 من هذه الرسالة و قارن« الاسفار» ج 8، ص 101 و 105.
1328 (6)- قد وردت هذه المسألة بعد مسألة 178 في نسخة ش فقط، و بها تمت النسخة« ش».
1329 (8)-« نهج البلاغة»، الخطبة 196.

[فائدة 1] ردّ الشبهات الابليسية

بسم اللّه الرحمن الرحيم

اضاءة عرشية و ضياء مشرقية

كانت هذه المسألة من مزالق الاقدام و مزالّ الافهام حتى اكثر الناس فى اثبات الإرادة الجزافية و نفى الايجاب الكلية؛ حكمهم حكم الاشاعرة و ان كانوا منتسبين الى مذاهبهم الامامية، و ذلک لرفضهم طريق العلم و الحكمة، و اشتغالهم بفروع الفقه عن اصول الدين و احكام اليقين، فلا بأس بان نزيدها[1330] إيضاحا و اشراقا بالبيان، و نبيّن الحقّ الصريح كاشفا على العقول.

اقول: مما يتعلق بهذا الباب انه نقل صاحب كتاب [الملل و النحل[1331]] ان[1332] اوّل شبهة وقعت فى البرية شبهة ابليس- لعنه اللّه- و مصدرها استبداده بالرأى فى مقابلة النصّ، و اختياره الهوى فى معارضة الامر، و استكباره بالمادة التى خلق منها- و هى النار- على مادة آدم- و هى الطين- و انشعبت هذه الشبهة بسبع

شبهات[1333]، و سرت فى اذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة و ضلال. و تلک الشبهات مسطورة فى شرح الاناجيل الاربعة و مذكورة فى التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه و بين الملائكة بعد الامر بالسجود و الامتناع منه، [قال] كما نقل عنه:

انى سلّمت ان البارى تعالى إلهى و آله الخلق، عالم قادر، و انه مهما اراد شيئا قال له:

«كُنْ، فَيَكُونُ.»[1334] و هو حكيم فى فعله الّا انه ساق [على] حكمته[1335] أسئلة. قالت الملائكة ما هى؟ و كم هى؟ قال لعنه اللّه: هى سبع.

الاول[1336] منها: انه علم قبل خلقى انه ايّ شىء يصدر عنى و يحصل منى، فلم خلقنى أولا، و ما الحكمة فى خلقه ايّاى؟

1330 (1)- فى الاصل: يزيدها.
1331 (2)-« الملل و النحل» المقدمة الثالثة، ج 1، ص 23.
1332 (3)- فى الاصل: انه.
1333 (1)- اشار الحكيم الى اصل هذه الشبهات في التفسير، ج 4، ص 255.
1334 (2)- يس، 36.
1335 (3)- فى« الرياض»: الّا انه يتوجه على وجه حكمته.

و الثانی: اذ خلقنی علی مقتضی ارادته و مشیته، فلم کلّفنی بمعرفته و طاعته؟

و ما الحکمهٔ فی التکلیف بعد ان لا ینتفع بطاعهٔ و لا یتضرر بمعصیهٔ؟

و الثالث: اذ خلقنی[1337] و کلّفنی فالتزمت تکلیفه بالمعرفهٔ و الطاعهٔ، فعرفت و اطعت، فلم کلّفنی بطاعهٔ آدم و السجود له؟ و ما الحکمهٔ فی هذا التکلیف علی الخصوص بعد ان لا یزید ذلک فی معرفتی و طاعتی؟

و الرابع: اذ خلقنی[1338] [و کلّفنی] علی الاطلاق و کلّفنی بهذا التکلیف علی الخصوص [ب- 1] فاذا لم اسجد، فلم لعننی و اخرجنی من الجنهٔ؟ و ما الحکمهٔ فی ذلک بعد ان لم ارتکب قبیحا الّا قولی لا اسجد الّا لک؟

و الخامس: اذ خلقنی و کلّفنی مطلقا و خصوصا، فلم اطع، فلعننی و طردنی، فلم طرقنی الی آدم حتی دخلت الجنهٔ [ثانیا، و غدرته بوسوستی، فأکل من الشجرهٔ

المنهی عنها، و اخرجه من الجنهٔ] معی، و ما الحکمهٔ فی ذلک بعد انه لو منعنی من دخول الجنهٔ] استراح منی آدم و بقی فیها خالدا فیها؟

و السادس: اذ خلقنی و کلّفنی عموما و خصوصا و لعننی ثم طرقنی الی الجنهٔ و کانت الخصومهٔ بینی و بین آدم، فلم سلّطنی[1339] علی اولاده حتی اراهم من حیث لا یرونی، تؤثّر فیهم وسوستی و لا یؤثر فیّ حولهم و قوتهم و قدرتهم[1340] و استطاعتهم؟

و ما الحکمهٔ فی ذلک بعد ان لو خلقهم علی الفطرهٔ دون من یحالهم[1341] عنها فیعیشون طاهرین سامعین [مطیعین]، کان احری بهم و ألیق بالحکمهٔ؟

و السابع: سلّمت هذا کله، خلقنی و کلّفنی مطلقا و مقیدا فاذا لم اطع لعننی و طردنی، و اذا اردت دخول الجنهٔ مکّننی و طرقنی، و اذا عملت عملی اخرجنی ثم سلّطنی علی بنی آدم، فلم [اذا] استمهلته امهلنی، فقلت: فَأَنْظِرْنِی إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ، قالَ فَإِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرِینَ، إِلی یَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ[1342]؟ و ما الحکمهٔ فی ذلک بعد ان لو اهلکنی فی الحال استراح الخلق منی، و ما بقی شر ما فی العالم، أ لیس بقاء العالم علی بقاء الخیر خیرا من امتزاجه بالشر؟ قال: فهذه حجتی علی ما ادعیته فی کل مسألهٔ.

1336 (4)- کذا مذکرا و في باقی الارقام أیضا، و الصواب مؤنثا کما في الریاض.
1337 (5)- فی الاصل: خلقتنی.
1338 (6)- فی الاصل: خلقتنی.
1339 (1)- فی الاصل: سلطتنی.
1340 (2)- فی الاصل: قدرتهم و ذریتهم.
1341 (3)- فی الریاض: یحتالهم.
1342 (4)- الحجر، 38 و ص، 81. و فیهما: فانك.

قال شارح الاناجيل: فاوحى اللّه الى الملائكة: قولوا له انک فی تسليمک الاول انی إلهک و آله الخلق غير صادق و لا مخلص، اذ لو صدقت انی إله العالمين ما حكمت علیّ بلم، فانا اللّه لا إله الّا انا لا اسأل عما افعل و الخلق مسئولون.

قال الفخر الرازی: لو اجتمع الاولون و الآخرون من الخلائق لم يجدوا من هذه الشبهات مخلصا الّا[1343] الجواب الالهی. و غرض الفخر الرازی اثبات مذهب اصحابه من القول بالفاعل المختار و نفی التخصيص فی الاعمال، و قد علمت [انّ] ذلک مما ينسدّ به باب اثبات المطالب بالبراهين كاثبات الصانع و صفاته و افعاله، و اثبات

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 348

البعث و الرسالة، اذ مع تمكين هذه الإرادة الجزافية لم يبق اعتماد على شیء من اليقينيات، فيجوز ان يخلق الفاعل المختار الّذی يعتقدونها[1344] هؤلاء الجدليون فينا امورا يرينا الاشياء لا على ما هی عليها.

فأقول: [الف- 2] ان لكل هذه الشبهات التی أوردها اللعين جوابا برهانيا حقا [ينتفع] به من له قلب او القی السمع و هو شهيد[1345]، و لا ينتفع المريض النفس و الجدلی الّذی غرضه ليس الّا المماراة و المجادلة، فلا يمكن الزامه الّا بضرب من الجدل، و لهذا اجيب اللعين من قبل اللّه تعالى بما يسكته، و هو بيان حاله و ما هو عليه من كفره و ظلمة جوهره عن ادراک الحقّ كما هو، و ان ليس غرضه فی ابداء هذه الشبهات الّا الاعتراض و اغواء من يتبعه من الجهال الناقصين و الغاوين الذين هم من جنود ابليس اجمعين.

فقيل له: انک لست بصادق فی دعواک معرفة اللّه و لربوبيته، و لو صدقت لم تكن معترضا على فعله، و لكنت عرفت انه لا لمّية لفعله المطلق الّا ذاته، فان ايجاده للاشياء ليس له سبب و لا غاية الّا نفس ذاته بذاته من غير قصد زائد و لا مصلحة و لا داع و لا معين و لا صلوح وقت و لا شیء آخر ایّ شیء كان الّا الذات الاحدية، فان علمه بذاته هو عين ذاته، يوجب علمه بما يلزم خيرية ذاته من الخيرات الصادرة، فيجب صدورها عنه على وجه علمها، و هو بعينه ارادته لها؛ فثبت ان لا لمّية لفعله، و لا يسأل عما يفعل فعلا مطلقا، و انما ثبت الغاية للافاعيل المخصوصة الصادرة عن الوسائط و ساير الفاعلين كما مرّ، و هو قوله فی القرآن: وَ هُمْ يُسْئَلُونَ.[1346] و فی هذا الحديث: و الخلق مسئولون.

و معلوم عند ارباب البصائر الثاقبة و اصحاب الحكمة المتعالية ان الموجودات الصادرة منه على الترتيب من الاشرف فالاشرف و الاقرب فالاقرب الى الاخس

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 349

[1343] (5)- فی الاصل: من الاشكالات الّا.
[1344] (1)- كذا و الصحيح ما في الرياض: المختار بالارادة التی يعتقدها هؤلاء الجدليون.
[1345] (2)- اقتباس من ق، 37.
[1346] (3)- الأنبياء، 23.

فالاخس و الابعد فالابعد حتى ينتهى الى اخس الاشياء و هى الهاوية و الظلمة، و العائدة إليه تعالى على عكس ذلک الترتيب من الاخس فالاخس و الأبعد فالأبعد الى الاشرف فالاشرف و الاقرب فالاقرب الى ان ينتهى إليه سبحانه، كما اشير بقوله:

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ[1347] و قوله: كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ[1348]. فلكل منها غاية مخصوصة ينتهى إليها، و لغايته أيضا غاية اخرى فوقها، و هكذا حتى ينتهى الى غاية لا غاية بعدها كما ابتدأت من مبدإ لا مبدأ قبله.

و اما الاجوبة الحكمية عن تلک الشبهات على التفصيل لمن هو اهلها و مستحقها، فهى هذه:

اما الشبهة الاولى: و هى السؤال عن الحكمة و الغاية فى خلق ابليس؛ و الجواب عنه: انه من حيث انه من جملة الموجودات على [ب- 2] الاطلاق فمصدره و غايته ليس الّا ذاته تعالى التى تقتضى وجود كل ما يمكن وجوده، يفيض عنها[1349] الوجود على كل قابل و منفعل. و اما من حيثية كونه موجودا ظلمانيا و ذاتا شريرة و جوهرا خبيثا [فليس ذلک بجعل جاعل، بل هو من لوازم هويته النازلة فى آخر مراتب النفوس] و هى المتعلقة[1350] بما دون الاجرام السماوية و هو الجرم النارى الشديد [القوة]، فلا جرم غلبت عليه الانانية و الاستكبار و الافتخار و الإباء عن الخضوع و الانكسار.

و اما الشبهة الثانية: و هى السؤال عن حكمة التكليف بالمعرفة و الطاعة، و الغاية فى ذلک، و كذا ما يتوقف عليه التكليف من بعث الأنبياء و الرسل و انزال الوحى و الكتب؛ فالجواب عنه: ان الحكمة و الغاية فى ذلک تخليص النفوس من اسر

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 350

[1351]

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين ؛ ص350

الشهوات و حبس الظلمات، و نقلها من حدود البهيمية و السبعية الى حدود الانسانية و الملكية، و تطهيرها و تهذيبها بنور العلم و قوة العمل عن درن الكفر و المعصية و رجس الجهل و الظلمة؛ و لا ينافى عموم التكليف عدم تأثيره فى

[1347] (1)- السجدة، 5.
[1348] (2)- الاعراف، 29.
[1349] (3)- فى الاصل: الّذي يقتضي وجود كل ما يمكن وجوده يفيض عنه.
[1350] (4)- فى الاصل: المعلّقة.
[1351] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، 1جلد، حكمت - تهران، چاپ: دوم، 1420 ه.ق.

النفوس الجاسية و القلوب القاسية كما ان العلة فى انزال المطر هو اخراج الحبوب و انبات الثمار و الاقوات منها؛ و عدم تأثيره فى الصخور القاسية و الاراضى الخبيثة لا ينافى عموم النزول. و اللّه اجلّ من [ان] يعود إليه فائدة فى هداية الخلق كما فى اعطائها اصل [خلقه]، بل هو الَّذِى أَعْطى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى[1352] من غير غرض او عوض فى فضله و جوده.

و اما الشبهة الثالثة: و هى السؤال عن فائدة تكليف ابليس[1353] بالسجود لآدم و الحكمة فيه؛ امّا الجواب [عنه] أوّلا: انه ينبغى ان يعلم ان للّه فى كل ما يفعله او يأمره او يأمر به حكمة بل حكما كثيرة، لانه تعالى منزه عن فعل العبث و الاتفاق و الجزاف و ان خفى علينا وجه الحكمة فى كثير من الامور على التفصيل بعد ان علمنا القانون الكلّى فى ذلك على الاجمال؛ و خفاء الشىء علينا لا يوجب انتفاءه. و هذا يصلح للجواب عن مثل هذه الشبهة و نظائرها.

و ثانيا: ان التكليف بالسجود كان عاما للملائكة، و كان ابليس معهم فى ذلك الوقت فعمّه الامر بها تبعا و بالقصد الثانى، لكنه لما تمرّد و عصى و استكبر و ابى بعد ما اعتقد فى نفسه انه من المأمورين صار مطرودا و ملعونا.

و ثالثا: ان الاوامر الالهية و التكاليف الشرعية مما يمتحن به جواهر النفوس و يعلن ما فى بواطنهم و يبرز ما فى مكامن صدورهم من الخير و الشر و السلامة و السعادة و الشقاوة، فتتم به [الف- 3] الحجة و تظهر المحجّة لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ[1354].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 351

و اما الشبهة الرابعة: و هى السؤال عن لمّية تعذيب الكفار و المنافقين و ايلامهم بالعقوبة و تبعيدهم عن ديار الرحمة و الكرامة؛ [فالجواب عنها]: ان العقوبات الاخروية من اللّه تعالى ليس باعثها الغضب[1355] و الانتقام و ازالة الغيظ و نحوها- تعالى عن ذلك علوّا كبيرا- و انما هى لوازم و تبعات ساق إليها اسباب داخلية نفسانية و احوال باطنية، انتهت [الى] التعذيب[1356] بنتائجها من الهوىّ الى الهاوية و السقوط فى اسفل درك الجحيم[1357]، و من مصاحبة الموذيات و العقارب[1358] و الحيّات و غيرها من المولمات. و مثالها فى هذا العالم الامراض الواردة على البدن الموجبة للاوجاع و الآلام بواسطة نهمة سابقة. فكما ان وجع البدن لازم من لوازم ما ساق إليه الاحوال الماضية و الافعال السابقة من[1359] كثرة الاكل و افراط الشهوة و نحوهما من غير ان يكون هاهنا معذب خارجى، فكذلك حال العواقب الاخروية و ما

[1352] (1)- طه، 50.
[1353] (2)- فى الاصل: التكليف ابليس.
[1354] (3)- الانفال، 42.
[1355] (1)- فى الاصل: العجب.
[1356] (2)- فى الاصل: أبى التعذب.
[1357] (3)- فى الاصل: فى درك الاسفل الجحيم.
[1358] (4)- فى الرياض: من العقارب.
[1359] (5)- فى الاصل: فى.

يوجب العذاب الدائم لبعض النفوس الجاحدة للحق، المعرضة عن الآيات، و هى نار اللّه الموقدة التى تطّلع على الافئدة.[1360]

و اما التى دلّت عليه الآيات و الاخبار الواردة فى الكتب الالهية و الشرائع الحقّة فى العقوبات الجسمانية الواردة على بدن المسيء من خارج، على [ما] يوصف فى التفاسير فهى أيضا منشأها امور باطنية و هيئات نفسانية، برزت من الباطن الى الظاهر، و تصورت بصورة النيران و العقارب و الحيّات و القوامع[1361] من حديد و غيرها. و هكذا يكون حصول صور الاجسام و الاشكال و الاشخاص فى الآخرة، كما حقّق فى مباحث المعاد الجسمانى، و كيفية تجسّم الاعمال، و دلّ عليه كثير من الآيات مثل قوله تعالى: وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ،[1362] و قوله: وَ بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرى،[1363] و قوله:

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 352

كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ، لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ، ثُمَّ لَتَرَوُنَّها عَيْنَ الْيَقِينِ[1364]، و قوله: إِذا بُعْثِرَ ما فِى الْقُبُورِ، وَ حُصِّلَ ما فِى الصُّدُورِ[1365].

ثم اذا سلّم معاقب من خارج، فان [فى] ذلک أيضا مصلحة عظيمة لان التخويف و الانذار بالعقوبة نافع فى اكثر الاشخاص، و الابقاء على ذلک التخويف بتعذيب المجرم المسيء تأكيد للتخويف و مقتض لازدياد النفع. ثم هذا التعذيب [و] ان كان شرا بالقياس الى الشخص المعذّب لكنه خير بالقياس الى اكثر افراد النوع، فيكون من جملة [ب-3] الخير الكثير الّذى يلزمه الشر القليل كما فى قطع العضو لاصلاح البدن و باقى الاعضاء.

[و اما الشبهة الخامسة]: و هى السؤال عن فايدة تمكين الشيطان من الدخول الى آدم [فى] الجنة حتى غرّه بوسوسته، فاكل ما نهى عن اكله، فاخرج به من الجنة؛ [فالجواب] عنه[1366]: ان الحكمة فى ذلک و المنفعة عظيمة، فانه لو بقى فى الجنة ابدا لكان بقى هو وحده فى منزلته التى كان عليها فى اوّل الفطرة من [غير] استكمال و اكتساب فطرة اخرى فوق الاولى، و اذا هبط الى الارض و خرج من صلبه اولاد لا تحصى يعبدون اللّه و يطيعونه الى يوم القيامة و يرتقى منهم عدد كثير فى كل زمان الى درجات الجنان بقوتى العلم و العبادة؛ و اى حكمة و فائدة اعظم و اجل و ارفع و اعلى من وجود الأنبياء و الاولياء و من جملتهم سيد المرسلين و اولاده الطاهرين- صلوات اللّه عليه و عليهم و

1360 (6)- الهمزة، 7.
1361 (7)- فى الرياض: المقامع.
1362 (8)- العنكبوت، 54.
1363 (9)- النازعات، 36.
1364 (1)- التكاثر، 5- 7.
1365 (2)- العاديات، 9- 10.
1366 (3)- كذا، و الظاهر: عنها.

[على] سایر الأنبیاء و المرسلین-. و لو لم یکن فی هبوطه الی الارض مع ابلیس الّا ابتلاؤه مدة فی الدنیا و اکتسابه درجة الاصطفاء لکانت[1367] الحکمة عظیمة و الخیر جلیلا.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 353

[و اما الشبهة السادسة]: و هی السؤال عن وجه الحکمة فی تسلیط الشیطان- و هو العدو المبین- علی ذریة آدم بالاغواء و الوسوسة بحیث [یراهم من حیث] لا یرونه؛ فالجواب عن ذلک: ان نفوس افراد البشر فی اوّل الفطرة ناقصة بالقوة، مع ذلک بعضها خیرة نورانیة، شریفة بالقوة، مائلة الی الامور القدسیة، عظیمة الرغبة الی الآخرة؛ و بعضها خسیسة الجوهر، ظلمانیة، شریرة بالقوة، مائلة الی الجسمانیات، عظیمة فی ایثار[1368] الشهوة و الغضب. و لیس سلطان الشیطان علی هذا القسم بقوله تعالی: إِنَّ عِبادِی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ[1369] فی الوجود، و وسوسة الشیاطین: إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَی الَّذِینَ یَتَوَلَّوْنَهُ[1370]، و هم بامره یعملون.

و مع ذلک فلو لم یکن الاغواء و لا طاعة النفس و الهوی [لکان] ذلک منافیا للحکمة، لبقائهم علی طبقة واحدة من نفوس سلیمة ساذجة، فلا تتمشّی عمارة الدنیا بعدم[1371] النفوس الجاسیة الغلاظ العمّالة فی الارض لا غراض دنیّة عاجلة؛ الا تری الی ما روی من قوله تعالی فی الحدیث القدسی: إنّی جعلت معصیة آدم سببا لعمارة العالم[1372]؟! و ما روی أیضا فی الخبر: لو لا أنّکم تذنبون لذهب اللّه بکم و جاء بقوم یذنبون.[1373]

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 354

[و أما الشبهة السابعة]: و هی السؤال عن الفائدة عن امهال ابلیس فی الوسوسة [الف- 4] لاولاد آدم الی یوم البعث؛ [فالجواب عنها] بمثل ما ذکرناه، فان ابقائه تابع لبقاء نوع البشر بتعاقب الافراد، و هو مستمر الی یوم القیامة، فکذلک وجب استمراره و دوامه لأجل ادامة الفائدة التی ذکرناها فی وجوده و وجود وسوسته الی یوم الدین.

و قال: أ لیس بقاء العالم علی الخیر خیرا من امتزاجه بالشر؟ قلنا: فاذن لم یکن دنیا، فالدنیا ممزوجة بالشر [و لو کان کلها خیرا لکان وجودها خیرا من عدمها]، لکنها جسر یعبر به الناس الی الآخرة و لو کان کلها شرا و لکن وسیلة الی الخیر الاخروی الدائم لکان وجودها خیرا من عدمها؛ و العالم الّذی لا یتطرق إلیه الشرور و الآفات عالم آخر إلیه رجعی الطاهرات من نفوسنا. و هذا اللعین مع اشتهاره بالعلم فی غایة الجهل المرکب بالعناد کما یظهر من ایراده هذه

1367 (4)- فی الاصل: فکانت.
1368 (1)- فی الاصل: آثار.
1369 (2)- الحجر، 42.
1370 (3)- النحل، 100.
1371 (4)- فی الاصل: بقدم.
1372 (5)-« المنهج القوی» ج 4، ص 95.
1373 (6)- فی« الکافی» ج 2، ص 424: لو لا أنکم تذنبون فتستغفرون اللّه لخلق اللّه خلقا حتّی یذنبوا ...

الشبهات. و كل من له مرتبة متوسطة فى الحكم يعلم دفعها و حلّها فضلا عن الراسخ القدم فى الحكمة، المنشرح الصدر بنور الايمان و المعرفة.

و مع ذلک ذكر الفخر الرازى امام المشككين ما نقلنا عنه من انه لو اجتمع الخلائق كلهم لم يجدوا مخلصا لهذه الشبهات الّا بما سمّاه الجواب الالهى من القول بابطال الحكمة و انكار الغاية و نفى الترجيح و السبب الذاتى لوجود الاشياء شغفا[1374] بمذهب اصحابه و ترويجا له[1375] من القول بالفاعل المختار و الإرادة الجزافية، و ذلک لقصوره و قصورهم عن ادراک الحكمة المتعالية و فهمهم الانوار العلمية و عجزهم عن دفع الاوهام و الشبهات الموردة فى كل باب عقلى؛ لان ذلک لا تيسّرک [مع]

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 355

الرغبة الى الدنيا و ما لها و جاهها و الشهرة، عند استاذ[1376] تيسّر الوصول الى نيل الغوامض الالهية و فهم الاسرار اليقينية مع هذه الدعاوى و الامراض النفسانية و الاعراض[1377] الدنيوية، وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ[1378].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 356

[فائدة 2] [شرح حديث كنت كنزا مخفيّا]

بسم اللّه الرحمن الرحيم اعلم[1379] وفقک اللّه لما يحبه و يرضى، ان بعض اهل العلم اورد على هذا الحديث القدسى- و هو قوله: كنت كنزا مخفيّا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف[1380]- اشكالا عظيما، و ذكر انه سأل عن كثير من علماء زماننا و لم يذكروا له جوابا شافيا، فلما تأملت فيما اورد ألهمنى اللّه تعالى أربعة اجوبة، فاذكر ما اورده ثم اردفه بالاجوبة التى انعم اللّه تعالى بها علىّ.

فالاشكال: و هو ان الخفاء من الامور النسبية لا بد فيه من مخفىّ و مخفىّ عليه.

لا يجوز ان يكون المخفى عليه هو اللّه تعالى، لانه ظاهر بنفسه [لنفسه]، عالم بذاته ازلا و ابدا. و لا يجوز ان يكون هو الخلق، لان الخلق لم يكونوا موجودين فى الازل حتى يكون اللّه تعالى مخفيا عليهم، و فى الحديث: كان اللّه و لم يكن معه شىء.[1381] فالخفاء يقتضى الخلق، فيكون الخلق سبب[1382] الخفاء لا سبب الظهور، فهذا عكس ما

[1374] (1)- فى الاصل: تشنيعا.
[1375] (2)- فى الاصل: يروى له.
[1376] (1)- كذا في الاصل، و في العبارة خلط و تصحيف كما لا يخفى.
[1377] (2)- الاغراض- ظ.
[1378] (3)- البقرة، 213. و راجع« رياض السالكين» الروضة 17، ص 173، ط الحجرى. و ج 3، ص 178- 186، الطبعة المحقّقة، و أيضا اجاب عنها العلامة الطباطبائى(ره) فى« الميزان» ج 7، ص 44- 59.
[1379] (1)- فى بعض النسخ: قال الشيخ محيى الدين رحمه اللّه: اعلم ...
[1380] (2)- فى بعض نسخ الحديث: لكى اعرف. و خفيت الشيء: كتمته.
[1381] (3)-« التوحيد» باب التوحيد و نفى التشبيه، ص 67.

یدل علیه الحدیث، فان الحدیث فی ظاهره یدل علی انه تعالی فی الازل کان مخفیا عند عدم الخلق. هذا تقریر السؤال.

قلت: الجواب عن هذا السؤال من وجوه:

الاول: ان المراد من الخفاء عدم عارف به سواه، فلما اراد کثرة العارفین به خلق الخلق. فعبّر عن عدم العارف بالخفاء، فکانه قال: «کنت کنزا عزیزا، و جوهرا شریفا، لکن لا عالم بی غیری و لا عارف بوجودی سوائی»[1383]. فاطلق الخفاء و اراد لازمه، و هو عدم العارفین به. فالمعنی «کنت ربّا محسنا و إلها منعما مفیضا[1384]، و لا عالم بی و لا عارف بکمالی و جمالی، فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لا عرف»، و هذا معنی صحیح لا اشکال فیه.

الوجه الثانی: ان للاشیاء وجودین، وجودا علمیا، و وجودا خارجیا، فالوجود العلمی هو المسمی بالاعیان الثابتة، و هی ازلیة قدیمة؛ و الوجود الخارجی محدث، فخفاء اللّه تعالی بالنسبة الی الاعیان الثابتة فی الازل، فان الاعیان الثابتة موجودة مع اللّه لکن لا علم لها به، فیکون اللّه مخفیا بالنسبة إلیه. فلما اراد ان یعرفه الاعیان الثابتة اخرجها من الوجود العلمی الی الوجود الخارجی لیعرف اللّه تعالی، اذ لا یعلم اللّه تعالی الّا بالوجود الخارجی.

الوجه الثالث: قال فی «الصحاح» نقلا عن الاصمعی: «خفیت الشیء بمعنی کتمته، و خفیته بمعنی اظهرته و هو من الاضداد». قوله: «کنت کنزا مخفیا» یجوز ان یکون المراد من الخفاء معنی الظهور، فمعنی الحدیث حینئذ یکون: «کنت کنزا ظاهرا لنفسی، و لم یکن بی عارف سوائی، فاحببت ان یعرفنی غیری فخلقت الخلق».

الوجه الرابع: یجوز ان یکون المعنی: کنت ظاهرا[1385] فی غایة الظهور خفیا[1386]، فکأنه

قال: کاد نفسی من غایة الظهور ان یخفی علی نفسی فضلا عن غیری، فخلقت الخلق حجاب ظهوری، و ستر نوری، حتی یخفی شیء من ظهوری لیمکن الخلق ادراکی.

الا تری ان من اراد ان ینظر الی عین الشمس کیف یضع یده علی حاجبه و یحجب بعض نوره لیمکنه ادراک شیء من نوره. فخلق الخلق حجابا لنوره، و جعله سببا لادراکه تعالی: «فأحببت ان اعرف، فخلقت الخلق». فسبحان من جعل الظهور مانعا للادراک[1387]، و الستر و الحجاب سببا للظهور و الادراک، و هو علیم[1388] بالحقایق[1389].

[1382] (4)- خ: لسبب.
[1383] (1)- خ: لا عارف بی غیری، و لا عالم بوجود سوائی.
[1384] (2)- خ: مفیدا.
[1385] (3)- خ: کنت کنزا ظاهرا.
[1386] (4)- خ: فی غایة الظهور، و الشیء اذا بلغ غایة الظهور خفی.

[فائدة 3] فى بيان التركيب بين المادة و الصورة و ارتباطها بقاعدة بسيط الحقيقة

قد بيّنّا انا فى مواضع من كتبنا سيما «الاسفار الاربعة»: ان التركيب بين الجنس و فصله تركيب اتحادى، و ان نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى الكمال، و نسبة الضعف الى القوة؛ و كذا التركيب بين كل ناقص و بين ما تمّ به نقصانه هو هذا النحو من التركيب اعنى الاتحادى، كالخط القصير اذا استطال، و كقوس الدائرة اذا زيدت و صارت نصف دائرة او دائرة تامة، و كالعدد اذا ازداد. فان التام من كل منها يتضمن الناقص بحسب سنخ حقيقته لا من حيث نقصه و قصوره الّذى هو امر عدمى خارج عن حقيقة النوع و ذاته.

فاذا كان الامر كذلك و[1390] لا شك [ان] صور المواليد كمال للعناصر، كما ان الحيوان كمال للنبات، و النبات كمال للمعدن، و كمال الشيء هو ذلك الشيء على وجه اعلى و اشرف، و ليس هو ذلك الشيء على وجه النقص و الخسّة؛ فاذن لا يجوز ان يكون لمادة[1391] المواليد صورة اخرى غير الصورة الكمالية التى تم بها النقص العنصرى التى بها هى ما هى، فصورة الياقوت مثلا هى التى بها يكون الياقوت ياقوتا،

و كما ليس الياقوت الّا ياقوتا فلا فعل له [الّا] فعل الياقوت؛ و كذا النبات و الحيوان، حتى الانسان فانه موجود واحد له صورة واحدة لا غير، لكن صورته اكمل الصور الكائنة من مواد هذا العالم، و اتمها حقيقة و اشدّها إنّية[1392] و بساطة، و مع انها ابسطها وجودا و اتمها وحدانية يصدر عنها ما يصدر عن الجميع و يترتب على وجوده الخاص الجمعى ما يترتب على جملة العناصر و الجماد و النبات و الحيوان متفرقة.

و هكذا شأن كل تام الوجود، كامل الذات، شديد القوى. فكل ما هو اشرف وجودا و اشد بساطة و اكثر روحانية و ارتفاعا من المواد الجسمانية، فانه اكثر جمعا للمعانى و الصفات، و اكثر افعالا و آثارا؛ حتى ان البسيط الحقيقى الّذى ليست فيه شائبة كثرة و نقص- لتقدسه عن المواد و القوى الاستعدادية و ساير الامكانات- يجب ان يكون ذاته بذاته كل الاشياء، و وجوده فى نفسه مبدأ كل الموجودات، بل وجوده بعينه تمام الوجودات و كمالها و غايتها كما انه

1387 (1)- 2:+ كما في الشواهد و الاسفار.
1388 (2)- خ: اعلم.
1389 (3)- اشار الحكيم أيضا الى اصل هذا الحديث في كتبه كالتفسير ج 6، ص 54، 155، 370، 378 و ج 4، ص 258، 386، 387، و« مفاتيح الغيب» ص 293.
1390 (1)- الواو زائدة ظاهرا.
1391 (2)- فى الاصل: بلاوة.
1392 (1)- فى الاصل: دانيه.

مبدأها و منشأها، كما بيّنّا سبيله و اوضحنا طريقه و دليله فى كتابنا الكبير[1393]، و فى رسالة مفردة، فليرجع إليه من وفّق له الحقّ، أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ[1394].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 361

[فائدة 4] [فى ذيل آية الامانة]

المراد بالامانة فى قوله تعالى: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ[1395]- الآية، الوجود؛ فان كل موجود سوى الانسان فله وجود ثابت لا يتحول و لا يتقلب من نشأة الى اخرى، و لا من وجود الى [وجود] آخر، و الانسان من حيث هو انسان فهو فى الترقى دائما من وجود الى وجود آخر و من نشأة الى [نشأة] اخرى، و ليس بثابت على مرتبة منه، فكان الوجود امانة فى يده يؤديه يوما الى اهله: و هو يوم لقاء اللّه تعالى و الوصول إليه. فكان فى هذا المعنى ما قاله العارف الشيرازى:

این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست روزی رخش ببینم و تسلیم وی کنم

[فائدة 5] [فى المواد الثلاث]

انه لا يلزم من صدق الحكم على الشىء بمفهوم بحسب الاعيان ان يكون ذلك المفهوم واقعا فى الاعيان. و بهذا تتحقق المصالحة بين المشائين و الرواقيين فى وجود المعانى العامة كالوجوب و الامكان و العلية و التقدم و نظائرها فى الخارج و عدمها فيه، فان وجودها فى الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بحسب الاعيان.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 363

13- اللّمية فى اختصاص الفلك بموضع معين

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 365

بسم اللّه الرحمن الرحيم الحمد لواهب النور و العقل، و الصلاة على النبى و الوصى[1396] و الاهل.

قد سألنى بعض الاخوان- اذاقهم اللّه مشرب التحقيق و العرفان- عن لمّية اختصاص المنطقة بموضع و بعض[1397] معين من الفلك دون سائر المواضع و الابعاض، و الفلك جسم بسيط متشابه الاجزاء، و قد صح على كل جزء ما صح

1393 (2)-« الاسفار الاربعة» ج 2، ص 370.
1394 (3)- الشورى، 53.
1395 (1)- الاحزاب، 72.
1396 (1)- الف:- و الوصى.

على غيره؛ و كذلک لميۀ اختصاص جهۀ معينۀ منه بتوجه الحرکۀ إليها دون غيرها من الجهات مع تشابه الجميع و تساوی استحقاقها لتوجيه[1398] الحرکۀ إليها؛ و کذا الحکم فی سائر الامور المختصۀ بمواضع بعينها من الجرم البسيط، قائلين: ان قولهم فی بيانه «ان ذلک يجب ان يکون لمخصص عائد الی الفاعل المحرک لا الی القابل لعدم اختلافه» غير واف بحل هذا الاشکال، بل لا يوجب الّا تقريرا للشبهۀ و زيادۀ فی الاعضال. و لقوۀ هذه الشبهۀ رأينا جماعۀ من المتکلمين قد جعلوها اصلا مؤسسا بنوا عليه جواز الترجيح من غير مرجح، و ابطلوا بذلک کثيرا من القوانين العقليۀ.

فاقول- مسعفا لمأمولهم و منجحا لمسئولهم و مستمدا لمن[1399] يلهم الهدايۀ و التوفيق و بنور افاضته يتجلی ظلمۀ کل فج عميق-: ان تحقيق هذا المقام مما

يحوج الی تمهيد اصول من الکلام:

الاول: ان اثر الفاعل بالذات فی کل موجود هو نحو وجوده الخاص به، و الماهيۀ تتبعه اتباع الظل لذی الظل من غير تخلل جعل بينهما اصلا؛ و الوجود تقدم عليها ضربا من التقدم سمّيناه «التقدم بالحقيقۀ» و هو غير التقدم بالحقّ المکشوف فی طريقتنا[1400]، و هما جميعا غير اثنين المشهورين[1401] عند الجمهور من اقسام التقدم بالذات اعنی ما بالطبع و ما بالعليۀ.

الثانی: ان تشخص کل شیء و هذيته انما يکون بنحو وجوده، بمعنی ان ما به الشخصيۀ بعينه هو ما به التحقق فی المصداق لا فی المفهوم کما توهم، و هذا مما ذهب إليه محققو الحکماء و محصّلوهم کأبی نصر الفارابی و غيره؛ و اما المسماۀ عند القوم بالعوارض المشخصۀ فانما هی من لوازم و أمارات الوجود[1402] الّذی هو المتشخص بذاته، المتعين بنفسه.

الثالث: ان لوازم الوجود کلوازم الماهيۀ فی ان الاتصاف بها غير معلّل بجعل جاعل و تأثير فاعل، بل الملزوم بنفسه مما يتصف بالضرورۀ[1403] الذاتيۀ المقيدۀ بما دام ذات الموضوع؛ و بهذا القيد يمتاز العقد عن الضرورۀ الازليۀ.

فاذا تقرر ما ذکرناه، فنقول: ان وجود الفلک امر شخصی صادر عن جوهر عقلی من جملۀ الملائکۀ المقربين يفعل ذلک الوجود علی شبه[1404] الانشاء باذن ربه العليم، و الوجود امر متشخص بذاته و بمقومه، و بهذا التشخص يتشخص ماهيۀ الفلک، و يقبل الهويۀ و الهذيۀ، و يصير بها هذا الشخص المعين من جملۀ اشخاص نوعه و ماهيته المفروضۀ

1397 (2)- الف:- و بعض.
1398 (3)- کذا.
1399 (4)- ممن- ظ.
1400 (1)- راجع« الاسفار» ج 3، ص 257.
1401 (2)- الف: الاثنتين المشهورتين.
1402 (3)- الف: الموجود.
1403 (4)- الف: بها الضرورة.
1404 (5)- الف: مسألة.

بحسب الذهن، و له العموم و الكلية بالنسبة الى تلک الاشخاص المحتمل کل منها من حيث الماهية الامکانية قبول الوجود، الّا ان هذا

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 367

الوجود لما خرج بسبب فاعله من القوة الى الفعل و تعين بنفسه سبق تعيّنه سائر التعينات المفروضة، فحصلت له الماهية النوعية بهذا التحصل و هذا التعين. و عند تحصل هذا الواحد يستحيل حصول غيره بدلا منه لا[1405] ابتداء و لا تعاقبا، لان جوهر الفلک لا يقبل التماثل و لا التضاد.

و ليس لمتصور ان يتصور ان اختصاص هذا الشخص[1406] الفلکی بالوجود دون سائر الاشخاص المشارکة له فی الماهية النوعية انما يکون بواسطة استعداد مادة[1407] و بتهيّؤ قابل بهيئة مخصوصة ترجح وجوده على سائر الوجودات، لان ذلک مفسوخ[1408] الاصل کما بيّن فی مقامه. فاذن کان تشخص الفلک تابعا لوجوده بل عينه، و کانت العوارض الشخصية له من توابع الوجود و لوازمه لا من العوارض المفارقة فهی أيضا و ان کانت موجودة فی المادة کاصل الوجود الّا ان وجودها على سبيل استتباع ذلک الوجود المعين الفلکی اياها من غير استيناف مخصص فی تخصيصها و جاعل جديد اياها، بل تخصصها تابع لتخصص[1409] الوجود، کما ان جعلها تابع لجعله.

فالسؤال فی طلب تعيين الحرکة و المنطقة و القطبين للفلک، وجهة الحرکة الواقعة منه وحدها فی السرعة، و کذا تعيين مقدار الفلک و شکله و موضعه و غيرها من الامور التی توجد فی الفلک من کل منها واحد معين من نوعه الکلی، و هو بعينه کالسؤال فی طلب تعيين الوجود الّذی لذلک الفلک. و الجواب الجواب، لان کلّا منها من لوازم الوجود الغير المجعولة.

و الّذی يزيدک فی هذا إيضاحا: ان العقل الاول مثلا له ماهية نوعية يحتمل عند الذهن فرض وقوعه على کثيرين، و ليس الموجود منها الّا واحدا، و له أيضا اوصاف و نعوت مختصة بها. فاذا طلبت[1410] تخصيص الوجود بهذا الواحد الصادر عن

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 368

الحق الاول مع تساوی نسبة الجميع الى افراد نوعه من الماهيات الامکانية و فی قبول الوجود بحسبها، فليس الجواب الّا مثل ما ذکرناه و کذلک فيما[1411] نحن فيه.

[1405] (1)- م:- لا.
[1406] (2)- م: الشکل.
[1407] (3)- م: استعداده بآلة.
[1408] (4)- م: مفتوح.
[1409] (5)- م: تخصيص.
[1410] (6)- الف: طلب.

فافهم شاكرا للّه تعالى معتنيا بنعمته[1412]، فانى قد جئتک بنبإ اليقين[1413].

و الحمد للّه و صلاته على نبيّه و آله اجمعين[1414].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 369

14- المزاج

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 371

بسم اللّه الرحمن الرحيم الحمد لواهب الحياة و العدل[1415]، و الصلاة على النبى و الاهل.

اما بعد، فهذه مقالة فى تحقيق ماهية المزاج و إنّيّته[1416]، فنقول:

فصل [1] [فى تعريف المزاج و إنّيّته]

المزاج كيفية بسيطة ملموسة من جنس اوائل المحسوسات، متوسطة بين الاربع، متشابهة الاجزاء المقدارية، فهى بالقياس الى الحرارة برودة، و بالقياس الى البرودة حرارة، و بالقياس الى الرطوبة يبوسة، و بالقياس الى اليبوسة رطوبة. و امّا سبب إنّيّتها فاعلا و قابلا فالمشهور انّ العناصر اذا تصغرت و امتزجت و تماسّت و فعل كل منها فى الآخر انكسرت سورة كيفياتها، فحصلت للجميع كيفية متشابهة هى المزاج مع انحفاظ صور البسائط.

قالوا: هذا التفاعل لا يحصل الّا عند مماسة بعضها لبعض، و الّا فامّا ان يعتبر

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 372

بينها حصول نسبة اخرى وضعية غير المماسة او لا يعتبر، بل يكون كيف اتّفق. و القسم الثانى باطل، لأنّ كل تأثير جسمانى- كما بيّن فى موضعه- متوقف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثّر و المتأثّر، و على القسم الاوّل اذا لم تكن النسبة بينهما بالمماسّة فلا بد ان يكونا على نسبة وضع آخر غير المماسة تقتضى نوعا آخر من المحاذاة و القرب؛ فحينئذ اذا كان المنفعل الاقرب المتوسط بين المسخّن و المتسخّن مثلا، لا يتسخّن، لم يتسخّن المنفعل الابعد

[1411] (1)- الف: فكذلك مما.

[1412] (2)- م: مغتنما و هدايته.

[1413] (3)- كذا، و الصواب:« بنبإ يقين» كما في النمل، 22.

[1414] (4)- و أيضا:« الشواهد الربوبية» ص 118.

[1415] (1)- العقل- ظ.

[1416] (2)- راجع أيضا« الاسفار» ج 5، ص 320- 342، و قد صححناها عليه.

أيضا، و ان سخّن المتوسط القريب و يؤثّر بمماسة لا محالة فالفعل و الانفعال انما يجريان بين الاجسام التى عندنا يفعل بعضها فى بعض اذا كانت بينهما مماسة. هذا ما ذكره الشيخ[١٤١٧].

و اعترض عليه الامام الرازى[١٤١٨] بأنّ هذا يناقض ما ذكره فى الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس من طبيعيات «الشفاء»[١٤١٩] حيث قال فى جواب من أنكر تأدّى أشباح المبصرات فى الهواء من غير ان يتكيّف الهواء: «انّه ليس بيّنا بنفسه و لا ظاهرا انّ كلّ جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للملموس، فانّ هذا و ان كان موجودا استقراء فى اكثر الاجسام، فليس واجبا، [ضرورة ان يكون كل فعل و انفعال باللقاء و التماسّ]، بل يجوز ان يكون افعال اشياء من غير ملاقاة، فتكون اجسام تفعل بالملاقاة و اجسام لا تفعل بالملاقاة، و ليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا، و لا [على] انّه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة و وضع بل يجوز ان يؤثّر أحدهما فى الآخر من غير ملاقاة. انما يبقى ضرب من التعجب كما انّه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلّها يفعل بعضها فى بعض بمثل تلك النسبة المباينة، و كان اذن اتفق ان شوهد فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه كما تعجب الآن [أن] يؤثر [مؤثّر] بغير ملاقاة فاذا كان هذا غير مستحيل [ب- 1] فى اوّل العقل؛ و كان صحة مذهبنا

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 373

المبرهن عليه يوجبه و كان لا برهان البتة ينقضه فنقول: من شأن الجسم المضىء بذاته أو المستنير الملوّن أن يفعل فى الجسم الّذى يقابله- اذا كان قابلا للشبح قبول البصر، و بينهما جسم لا لون له- تأثيرا هو صورة مثل صورته من غير أن يفعل فى المتوسط شيئا، اذ هو غير قابل، لانّه شفّاف». هذا ما ذكره فى هذا الموضع.

و قد ذكر هذا المعنى أيضا فى الفصل المشتمل على المقدمات التى يحتاج إليها فى معرفة الهالة و قوس قزح[١٤٢٠]. و لا يخفى ان ذلک منه مبالغة فى بيان ان الفعل و الانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقاة و المماسة، مع انه تصدّى فى فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على أن الفعل و الانفعال لا يتمّان الّا باللقاء و التماسّ، و انّه ليكثر تعجبى لوقوع امثال هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ.

و من الاشكالات: «انّ الشمس تسخّن الأرض، مع انها لا تسخّن الاجسام القريبة، فانّها لا تسخّن الافلاک، و كذلک تضىء الارض، مع انها لا تضىء الاجسام التى تتوسط بينها و بين الارض، لانّها شفّافة. فاذا كان كذلک فكيف يجوز للرجل الذكى مع هذه الاشكالات أن يجزم بأنّ الفعل و الانفعال لا يتمّان الّا باللقاء و التماسّ؟» انتهى كلام المعترض[١٤٢١].

[1417] (1)- طبيعيات« الشفاء» ط الحجرى، ص 444.
[1418] (2)-« المباحث المشرقية» ج 2، ص 151.
[1419] (3)- طبيعيات« الشفاء» ط الحجرى، ص 328، و ط مصر، ج 2، ص 133.
[1420] (1)- طبيعيات« الشفاء» ط الحجرى، ص 262، و ط مصر، ج 3، ص 40.
[1421] (2)- راجع« المباحث المشرقية» ج 2، ص 152.

أقول: لا نسلّم وقوع التناقض فى كلام الشيخ، فانّ الّذى منع فيه من وجوب الملاقاة و التماسّ هو مطلق الفعل و الانفعال بين الجسمين، و الّذى اوجب فيه ذلک تأثير و تأثّر مخصوصان، او تأثير و تأثّر بنحو خاص، فانّ التأثير و التأثّر قد تكونان تدريجيتين، و قد تكونان دفعيتين، فالذى اوجب فيه الملاقاة هو فعل العناصر بعضها فى بعض، و فى الامور التى هى كتمام ماهياتها مثل اوائل الملموسات كالحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة، و هى المتضادة المتفاسدة بحيث اذا استولى كل منها على حامل نقيض الآخر أفسده و أبطله.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 374

و التحقيق فى هذا المقام: أن الموجودات بعضها طبيعى و بعضها تعليمى و بعضها عقلى؛ و كذا الافعال. فالفعل الطبيعى لا يكون الّا من فاعل طبيعى و هو الّذى بحسب استحالته و تجدّده فى مادة منفعلة متحركة. و اما التعليمى فلا مدخل فيه للحركة و الانفعال التجددى و المادة المنفعلة، انما المحتاج إليه فى ذلک الفعل مجرد الكميّة و الوضع اللازم لها دون حركة، و الفعال للمؤثر و المتأثر بحسبه. و امّا الفعل العقلى فلا حاجة فيه الى غير الفاعل و ماهية القابل ان كان.

مثال الفعل الطبيعى كالتحريكات من التسخين و التبريد و التسويد و التبييض و التنمية و التغذية [الف- 2] و امثالها. و مثال الفعل التعليمى كالانارة و الاضاءة و العكس و المحاذاة و المساواة و التربيع و التكعيب و سائر الامور التى لا تحصل الّا دفعة لا على التدريج مع كمية ما و مقدار ما. و مثال الفعل الالهى مطلق الايجاد و الافاضة و الابداع و الجود و الرحمة.

اذا تقرر هذا فنقول: كلّ فعل طبيعى يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون الّا بالملاقاة بين فاعله و منفعله، فهو امّا ان يقع منه فى قابله او فيما هو بمنزلة قابله من جهة الاتصال به او الامتزاج. الا ترى ان انفعال مشاعر الانسان بعضها طبيعى كاللمس و الذوق فلا يحصلان الّا باتصال الملموس و امتزاج المطعوم، و بعضها غير طبيعى كالبصر و السمع فلا حاجة فيهما الى اللقاء بل وضع آخر. و بعضها غير طبيعى و لا تعليمى كالعقل و الوهم فلا حاجة فيهما الى الوضع مطلقا؟

و السر فى ذلک ان الفاعل الطبيعى بما هو فاعل طبيعى منغمر فى المادة كل الانغمار، و وجوده فى نفسه [هو] بعينه وجوده فى مادته على نحو الاستغراق و السريان بحيث يكون فى كل جزء من المادة جزء منه، كالصورة النارية او الارضية لا كالصورة الفلكية او الحيوانية؛ فلو سخّنت الحرارة الفاشية فى النار جسما آخر من غير حاجة الى ملاقاة و تماس اياه حتى يصيّر الجسمين كجسم واحد بالاتصال، يلزم ان يكون وجودها فى نفسها أيضا غير مفتقر الى لقاء محله؛ و اللازم باطل و كذا

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 375

الملزوم.

بيان اللزوم: ان الايجاد فرع الوجود و متقوم به، فكل ما يفتقر فى الوجود الى محل على ايّ نحو كان فهو يفتقر إليه فى الايجاد أيضا على نحو افتقاره فى الوجود، و لما كان وجوده وجودا ملاقيا فاشيا مفتقرا الى محل يفشو فيه و يسرى إليه بجميع اجزائه كان ايجاده و تأثيره أيضا كذلک ايجادا و تأثيرا على نعت الفشو و السرايۀ فى المتأثر [و يلزم من هذا] انه لا يجوز ان يكون مثل هذا المؤثر مباين الذات للمتأثر منه.

و هذه قاعدۀ شريفۀ ينتفع باعمالها فى كثير من المقاصد، فانک اذا تتبّعت و استقرئت وجدت كل قوۀ مؤثرۀ فى قابل انّ تأثيرها على نسبۀ وجودها فى الافتقار الى المادۀ شدۀ [و] ضعفا و زيادۀ و نقصانا.

فظهر ان الجسم المتسخّن من النار مثلا ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوۀ المسخنۀ بالقياس إليه كوجودها فى مادتها الناريۀ لم يتسخّن عنها؛ و كذا الحال فى التبريد و الترطيب و التجفيف و التسويد و التبييض و غيرها.

فان قلت: الشمس تسخّن الأرض من غير ملاقاۀ و كذا تجفف الأرض المبتلّۀ بالماء كالطين، و أيضا تبيّض ثوب القصّار و تسوّد وجهۀ من غير ملاقاۀ. قلت: فعل الشمس أولا و بالذات ليس الّا واحدا متشابها- و هو الاضاءۀ و الانارۀ- و هذا امر يحصل دفعۀ فى هذه الاجسام المنفعلۀ، ثم اذا مضى زمان على وجود الضوء فى مادۀ قابلۀ للسخونۀ يفعل السخونۀ لمناسبۀ النور للحرارۀ فيتسخّن، و اذا تسخّن الجسم يفعل السخونۀ فى اليابس سوادا او فى الرطب بياضا على حسب اختلافات القوابل.

و بالجملۀ الجسم الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونۀ فى شىء الّا بالملاقاۀ و [ب- 2] التماسّ؛ و امّا انّ الجسم القابل للحرارۀ لا يقبل الحرارۀ الّا بمماسۀ فاعل السخونۀ كالنار فليس بمعلوم، اذ لا استحالۀ فى ان يكون جسم بارد رطب مثلا، ثم لا يزال يستحيل فى كلتا كيفيته الفاعليۀ و المنفعلۀ بسبب اسباب داخلۀ او خارجۀ كاضاءۀ الكواكب و هبوب الرياح حتى تميل برودته الى الحرارۀ و رطوبته الى

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 376

اليبوسۀ، فتحصل له كيفيۀ معتدلۀ بسيطۀ متوسطۀ بين هذه الاربع الملموسۀ مع صورۀ واحدۀ حافظۀ اياها من غير حاجۀ الى تركيب اجزاء متصغرۀ متماسۀ. و من منع عن وقوعه فعليه البرهان، و نحن لم يصل إلينا من احد برهان الى الآن، بل الحجج قائمۀ على خلاف ما قرّروه.

و الاشكالات فمشهورۀ منها:

[ان] هاهنا امورا ثلاثۀ: الكاسر و المنكسر و الانكسار، اما المنكسر فليس هو الكيفيۀ لما بيّن انّ الكيفيۀ الواحدۀ لا يعرض لها الاشتداد [و] التنقص، بل الموضوع.

و امّا الكاسر فليس هو الكيفية أيضا و الّا لزم ان يكون المكسور يعود كاسرا بعد كونه مكسورا، او يكون حين كسره مكسورا كما فصّل فى بيان ابطاله. فبقى ان يكون الكاسر هو الصورة و المنكسر هو المادة، و هذا مشكل بوجهين:

احدهما: ان الماء الحار و الماء البارد بالفعل اذا اختلطا انكسر البارد بالحار، ليس هاهنا صورة مسخنة هى مبدأ حرارة.

و الثانى[1422]: ان الصورة و ان كانت فاعلة لكن فعلها بتوسط الكيفية، و لهذا الصورة المائية الحارة تفعل فعل السخونة، فحينئذ يعود الاشكال المذكور فى كون الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر[1423] كاسرا. و كذا نقول: المادة و ان كانت منفعلة لكن لا يستعد بالفعل لقبول امرا الّا بسبب كيفية قائمة بها، و الّا لكان كلّ مادة يقبل كل شىء، فيعود الاشكال المذكور فى كون المنكسر هو الكيفية.

و يمكن الجواب عن الوجه الاوّل: انه كما ان فاعل الحركة الاينيّة القسرية هو طبيعة المقسور لا القاسر، و انّما القاسر هو المعدّ فقط لا المفيد للحركة. فههنا أيضا اذا تسخّن الماء بالنار قسرا فمفيد السخونة ليس هو النار، و انّما النار هى السبب المعدّ لها، لا السبب المعطى، و انما المعطى لهذه السخونة القسرية هو الصورة المائية فقط، و منها غير ذلک. [و لكنّ الوجه الثانى سالم عن القدح «الأسفار» ج 5/ 326].

و اما الحجج: (1): فمنها: ان الحكماء المشائين ذهبوا الى ان الجسم البسيط او

المركب اذا تصغّر فى الغاية لا تبقى له صورته الخاصة النوعية، بل الّذى يبقى حينئذ هو الصورة الامتدادية فقط؛ و لا شک انه اذا بطلت صورته بطلت كيفية التابعة لها، بل اتصلت مادته بمادة ما يجاوره، فيصير المجموع مصورا بصورة واحدة. فظهر من هذا المذهب ان القول بحصول [الف- 3] المزاج من جهة تصغّر العناصر و تماس بعضها لبعض مع بقاء صورها ليس بصحيح.

(2): و منها: ان كلّا من العناصر متداعية الى الافتراق، و الميل الى الاحياز الطبيعية، فالذى يجبرها على الاجتماع و يقهرها على الالتيام شىء آخر، و ذلک لا بد ان يكون جوهرا صوريا متصرفا فيها ليكون حافظا لتركيبها عن التفرق و التشتت، سيّما فى المواد الطبيعية المهيّاة للامور الكمالية الصورية من الانواع المحفوظة دائما، فانها ليست اتفاقية و لا قسرية، فتلک الصورة متقدمة عليها تقدّما ذاتيا، قائمة على مواده بالتقويم و الادامة و الحفظ. و لا بد ان تكون صورة واحدة و الّا لم تكن للمركب وحدة طبيعية، و الصورة الواحدة لا تكون الّا فى مادة واحدة، و المادة الواحدة لا تتقوم أيضا الّا بصورة واحدة، لما بيّن فى موضعه ان المادة الواحدة لا تقوم بصورتين مختلفتين، اللّهمّ الّا بتقدم و تأخّر و ضرب من الترتيب.

[1422] (1)- راجع:« المباحث المشرقية» ج 2، ص 153.
[1423] (2)- في الاصل:« المتكسر» و كذا في سائر الموارد

فاذا ثبت ان قوام هذا المركب الطبيعى ليس الّا بصورة طبيعية واحدة، و كلّ ما له صورة واحدة طبيعية فجميع ما يصدر عنه بما هو ذلک النوع الواحد يجب ان يكون مبدأه تلک الصورة الواحدة و جميع آثارها [و] افعالها الصادرة عنها يجب ان يكون مناسبا لها لا منافيا لها، و أوّل ما يصدر عن الصور التى هى شديدة النزول الى المادة قريبة المرتبة الى العنصريات هى الامور التى هى مبادى الحركات و الانفعالات من باب الميول الى الاحياز الطبيعية هى من جنس اوائل الكيفيات الملموسة؛ فيجب ان يكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلک الصورة المنوعة للجسم العنصرى لا عن صور متخالفة، لانّ الافعال المتخالفة بالذات متخالفة بالذات.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 378

فقلت: انّ فاعل المزاج امر واحد و كذا قابله.

(3): حجة اخرى: قد ثبت فى موضعه انّ المادة اذا استعدّت لصورة كمالية و حدثت فيها صورة بعد اخرى فجميع ما كانت صادرة من الصور السابقة من الافعال و الآثار تصدر من هذه الصورة الكمالية مع امور زائدة تختصّ باللاحقة. فنقول: اذا حصلت للممتزج من العناصر صورة كمالية فيجب ان يكون مبدأ صدور الكيفية المزاجية فى ذلک المركب هو تلک الصورة الكمالية بعينها دون صور العناصر، فاذا كانت هذه الكيفية مستندة الى هذه الصورة فقط فبقاء صور العناصر فى هذه المواليد الكائنة ضائع معطّل، و لا معطّل فى الوجود، فهى [ب- 3] بصرافة صورها غير موجودة فى المواليد فضلا عن صرافة كيفياتها.

(4): حجة اخرى: ان اجزاء الكيفية المزاجية المفروضة انّها سارية فى جميع اجزاء المحل، واحدة بالنوع، كثيرة بالاعداد و الاشخاص كما هو عندهم، فحينئذ نقول: علة تكثّر افرادها و اجزائها امّا الماهية او لازمها [أو مادتها] أو صورتها او امر مباين، و الكل محال، فتكثّرها محال.

امّا الاوّلان: فظاهر، لأنّها واحدة، و كذا لازم الماهية الواحدة واحد فى الجميع؛ و فعل الواحد واحد، فلا تعدد لافراد نوع واحد من جهة الماهية و لازمها.

و امّا الثالث: فمادة العناصر كلّها واحدة كما قرروه.

و امّا الرابع، فلكل من الصور الاربع اثر و فعل، نسبته الى فاعله الّذى هو الصورة بالصدور، و الى قابله الّذى هو المادة الاولى بالحلول لا بالصدور. فالاختلاف فى اجزاء هذه الكيفية المزاجية لما علمت انّه ليس بالماهية و لوازمها، فليس أيضا بالصور و الّا لكان اختلافها بالماهية، لما ثبت ان الصورة مبدأ الماهية و تمامها، لانها بعينه الفصل الأخير او مبدأه المساوى له، و الفصل تمام الماهية؛ فلو كان اختلافها بالصور، و الصور متخالفة الذات و الماهيات، فيلزم ان يكون متخالفة ذاتا و ماهية، و المقدر خلافه.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 379

و امّا الخامس: فنسبة المباين الى الجميع واحدة، فلا بد من مخصص آخر، فتعود الشقوق المذكورة فى لحوق ذلک المخصص، فبقى ان لا اختلاف فيها بحسب الهوية بعد اتفاقها فى تمام الماهية الّا بمجرد الفرض و الوهم، او الفکّ و الكسر و سائر اسباب القسمة المقدارية لامر متصل بالذات او بالعرض، فوجب ان يكون متصلة واحدة بالفعل او بالقوة؛ و الموصوف بالمتصل الواحد لا محالة متصل واحد مثله؛ لكنّ صور العناصر مع فرض لقائها ليست متصلة واحدة لا بالفعل و لا بالقوة لاختلافها بالنوع، و المختلف بالنوع بالفعل لا يكون له وحدة اتصالية.

و قدموا على هذه المقدمة ابطال مذهب ذيمقراطيس، فاذن ثبت ان مبدأ هذه الكيفية المتماثلة الاجزاء صورة واحدة متصلة لا صور متعددة.

فصل [2] [فى تتمة البراهين على عدم حصول العناصر بعد تحصّل المزاج]

[الحجة الاولى] لو كانت صور العناصر باقية فى المواليد الثلاثة يلزم بقاء الاجزاء المائية و الهوائية فى المذاب من الحديد و النحاس و الذهب و غيرها من المعادن التى تذوب و تصير فى النار، ثم ترجع الى حالها. و القول ببقاء الجرم المائى [الف- 4] او الهوائى فى المذاب حال ذوبانه فى غاية البعد، و القول ببطلانهما عند الذوبان و عودهما بعده ابعد.

حجة اخرى: لو كانت الاجزاء العنصرية باقية فى المواليد بالفعل يلزم ان يكون الجزء النارى فى الياقوت مثلا نارا و ياقوتا، لانّ الصورة الياقوتية حالّة [حين] حلول السريان فى كل جزء من اجزائه، كما اطبق عليه جمهور مثبتيها، فاذا كانت الصورة الياقوتية حالّة فى الجزء النارى مثلا و هو حينئذ نار عندهم فيكون نارا و ياقوتا معا،

و هو محال لانهما نوعان مباينان.

و يلزم أيضا وجود ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة، و هو خلاف ما اتفقوا عليه؛ و مع ذلک يفيد غرضنا من تحقق شىء من المواليد من غير ان لا يكون مركبا من العناصر، لكنّ الفرق بانّا نرى ان ذلک ياقوت و ليس بنار. و يلزم عليهم ان يكون ياقوتا و نارا. و أيضا كيف يكون الجزء النارى موجودا فيه بالفعل و لا تنطفى فى الزمان الطويل مع صغر حجمه و مجاورته للاجزاء المائية.

و هذه الحجة قد ذكرها الشيخ فى طبيعيات «الشفاء»، و اجاب عنها بما هو غير مرضى عند التأمّل، كما ستعلم.

فصل [3] فى ذكر ما قاله الشيخ الرئيس فى سدّ الباب و دفعه

لعلّک تکون من المغترّین بکلام الشیخ حیث قال: «لکنّ قوما قد اخترعوا فی قریب زماننا مذهبا عجیبا غریبا، و قالوا: انّ البسائط اذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض تأدّی ذلک بها [الی] ان تنخلع صورها، فلا تکون لواحد منها صورتها الخاصّهٔ، و تلبس حینئذ صورهٔ واحدهٔ، فتصیر لها هیولی واحدهٔ و صورهٔ واحدهٔ. فمنهم من جعل تلک الصورهٔ امرا متوسطا بین صورها ذات الحمیّهٔ، و یری انّ الممتزج بذلک یستعدّ لقبول الصورهٔ النوعیهٔ للمرکبات.

و منهم [من] جعل تلک الصورهٔ صورهٔ اخری من صور النوعیات و جعل المزاج عارضا لها لا صورهٔ لها»[1424]. ثم قال بما حاصله: انه لو کان هذا حقّا لکان المرکب اذا تسلط علیه النار لفعلت فعلا متشابها، فلم یکن القرع و الانبیق[1425] یمیّزه الی شیء قاطر متبخّر لا یثبت علی النار البتهٔ و الی شیء ارضیّ لا یقطر، و انّا اذا وضعنا قطعهٔ من

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 381

اللحم فی القرع و الانبیق تمیّز الی جسم مائی قاطر و الی کلس[1426] ارضی غیر قاطر.

فنقول: الاجزاء التی [ب- 4] کانت فی المرکب اما ان لا یکون بینها اختلاف فی استعداد التقطیر و عدمه، أو یکون[1427]. فعلی الاوّل یجب ان یکون الکل قاطرا او الکل ممتنعا عن القطر.

و علی الثانی فذلک الاختلاف امّا بنفس ماهیاتها او بامر خارج عنها، و الاوّل یوجب اختلاف الاجزاء بالصور، و اما الثانی فذلک الخارج ان کان لازما یرجع أیضا الی انّ اختلافها بالصور؛ لأنّ اختلاف اللوازم یوجب الاختلاف فی الماهیات. و ان لم یکن لازما بل کان عارضا فجاز زواله، فأمکن أن یوجد مرکب لم یکن اجزاؤه مختلفهٔ بقبول بعضها لحال و بعضها لحال اخری؛ و ذلک یقتضی أن یوجد فی اللحوم لحم یقطر کلّه او یکلس کلّه، و کذلک القول فی سائر المرکبات، فبطل القول بهذا المذهب. ثم ذکر حجهٔ اخری[1428]، حاصلها: انّ صور البسائط لو تفاسدت، فان کان فساد کل واحد منها مقارنا لفساد الآخر مع ان فساد کل منها معلول لوجود الآخر لکانت الصورتان موجودتین عند کونهما فاسدتین، و ذلک محال، و ان سبق [فساد] احدهما فساد الآخر استحال ان یصیر الفاسد مفسدا لمفسده.

اقول: امّا الحجهٔ الاولی ففی غایهٔ الضعف، فانّ لنا ان نختار الشق الاخیر من الشقوق التی ذکرها، و هو انّ الاختلاف بین اجزاء الجسم فی التقطیر و الرسوب بامور خارجهٔ.

قوله: «فیلزم ان یوجد جسم یقطر کلّه او یرسب کلّه».

قلنا: اکثر المعدنیات التی هی متشابهٔ الاجزاء من هذا القبیل، کالذهب و الفضهٔ و الاسرب و غیرها؛ و لا یلزم منه ان یوجد فی اللحوم لحم هذا شأنه، اذ اللحم غیر

[1424] (1)- طبیعیات« الشفاء» ج 2، ص 133، ط مصر.
[1425] (2)- الانبیق: آلة للتقطیر.
[1426] (1)- الکلس: ما یقال له بالفارسیة:« آهك».
[1427] (2)- فی الأصل« أن یکون ... أو لا یکون» و في« الاسفار» ج 5، ص 331« اما ان تکون ... أو یکون» و کلاهما تصحیفان کما لا یخفی.
[1428] (3)- راجع:« المباحث المشرقیة» ج 2، ص 157.

متشابه الاجزاء، و كذا ما يجرى مجراه من اعضاء الحيوان.

و ما قيل من «انّ الاعضاء البسيطة[1429] يجب ان يكون كل جزء من اجزائه مساويا للبواقى و للكلّ اسما[1430] واحد» قول مجازى معناه انّه كذلک بحسب الحسّ.

و بالجملة ليست تلک الاجزاء تركيبها تركيبا اوّليا حتى يجب ان تكون اجزاؤه الاولية بسائط عنصرية. و من ذهب الى خلع صور البسائط لم يلزمه ان يقول [الف- 5] بانخلاع صور، اى اجزاء كانت فى أى تركيب، فيمكن ان يكون لبعض المركبات اجزاء اولية متخالفة الصور[1431] و الكيفيات، فاذا تسلّطت عليه النار يفعل فيها افعالا مختلفة، فبعضها يسيل و بعضها ينجمد و بعضها يبخر، فحينئذ لو أورد الشقوق فى المركب الّذى هو مثل اللحم و العظم، قلنا: ان نختار من الشقوق المذكورة ان الاجزاء المتخالفة فى قبول فعل النار من الذوبان و الرسوب و غيرها متخالفة بالماهية، و لا يلزم منه بقاء صور البسائط العنصرية فيها، بل صور اخرى هى اجزاء اولية من غير انتهاء بها الى صور العناصر البسيطة، و انّما يلزم ذلک لو قبل كلّ جزء من اجزائها و اجزاء اجزائها تلک الافاعيل المختلفة، و هو غير ثابت لا بالتجربة و لا بالبرهان. و اما الحجة الاخيرة فهى أيضا مقدوحة بوجهين:

احدهما: انه غير ضائرة لما اخترناه، فانّ الّذى ذهبنا إليه غير ذلک المذهب المستحدث الّذى حكاه الشيخ، و هو أن العناصر بعد ما امتزجت و تماسّت و انفعل كل منها عن صاحبه أدّى الامر بها الى ان تنخلع صورها و تلبس صورة اخرى، و الّذى اخترناه هو انّ حصول المواليد و حدوث صورها ممّا لا يحتاج الى ان يتحقق فيها شىء من صور العناصر، بل يجوز ان يكون مادة تكوّنها عنصر واحد[1432]، استحال فى كيفية [الفاعلة و المنفعلة] باسباب خارجة الى ان ينتهى الى ان تنقلب صورته الى صورة اخرى من صور المواليد الثلاثة.

و ثانيهما: ان ما ذكره من الاشكال كما يرد على المذهب المستحدث يرد مثله على المذهب المشهور من لزوم كون المنكسرين حين انكسارهما كاسرين، او كون المنكسر بعد انكساره كاسر الكاسر. و ان اجيب بانّ الصور او الكيفيات علة معدّة لانكسار صاحبه اى لأن يزول كيفية صاحبه و يلبس كيفية اخرى، و المعدّ للشىء لا يجب ان يكون باقيا حين حصول ذلک الشىء؛ فهو بعينه مما يمكن لصاحب المذهب المذكور التشبث به فى الجواب عن ذلک الاشكال بأن يكون كل واحدة من الصور بكيفياتها الشديدة علة معدّة لزوال صورة اخرى و حدوث صورة واحدة للجميع؛ على ان الجواب المذكور مصادم للتحقيق عندنا، فانّ [ب- 5] العلة المعدّة للشىء لا تغنى عن العلة المقتضية الفاعلة. و

1429 (1)- فى الاسفار: من الاعضاء المسمّاة بالبسيطة.
1430 (2)- اسم- ظ
1431 (3)- فى الاسفار: الصفات.
1432 (4)- عنصرا واحدا- صح

الكلام عائد فى فاعل تلک الكيفيات المكسورة جذعا. و اسنادها الى العقل الفعّال غير صحيح، لانّ هذه الافاعيل من باب الحركات و الاستحالات، و المباشر القريب لها فاعل متغير الذات، و الجوهر القدسى منزه عن التغير.

فصل [4] فى تتمة الاستبصار و دفع ما يمكن ايراده على ما وقع عليه الاختيار

قال الشيخ أيضا[1433]: ثم لينظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما الّذى يبطل صورها الجوهرية؟- و ساق الكلام بما حاصله ما ذكرنا فى الفصل السابق من ثانية حجتيه الى ان قال:- «فيكون الحاصل ان الماء و الأرض لمّا عدمتا ابطل احدهما صورة الآخر، و هذا محال؛ و ان كان شىء خارج ابطل صورتهما اذا اجتمعت، فامّا ان يحتاج فى ابطالهما و اعطاء صورة اخرى الى ان تكونا موجودتين فقد دخلتا فى هذه

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 384

المعونة، فعاد الكلام من رأس؛ و ان لم يحتج فلا حاجة الى المزاج بل البسيط يجوز ان يكون منه الكائنات بلا مزاج»، الى آخر ما ذكره.

اقول: هذا أيضا لا ينهض حجة علينا بل على صاحب ذلک المذهب المحكى عنه. و اما الّذى ذهبنا إليه[1434]، فما ذكره لا يوجب فيه الاستغناء فى تكوّن الكائنات عن حصول المزاج بل عن حصول الامتزاج بين العناصر، و المزاج كيفية بسيطة متوسطة بين اوائل الملموسات و به تصير المادة مستعدة لفيضان الصورة الكائنة التى هى احدى المواليد، و هى منحفظة قبل حدوث الصورة الكائنة بصورة اخرى من صور المواليد، او من صور العناصر مع معين خارجى يخرج به كيفية ذلک العنصر عن صرافة سورتها من غير ان يكون تركيب و امتزاج فى المحل الواحد، و هذا ليس بمحال، و البرهان اوجبه.

ثم اعلم ان الشيخ، اورد شكّا[1435] على نفسه بانّه «اذا كان جواهر البسائط باقية فى الممتزجات. و انّما تتغيّر كمالاتها- فتكون النار موجودة، لكنّها مفترة قليلا، و الماء موجود، لكنّه يتسخّن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورة زائدة على صور البسائط، و تكون تلک الصورة ليست من الصور التى لا تسرى فى الكلّ، فكانت سارية فى كل جزء، فكان [الف- 6] الجزء المذكور من اسطقسات و هو نار مستحيلة و لم تفسد، اكتسب صورة اللحمية؛ فيكون من شأن النار فى نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان يصير لحما، و كذلک كل واحد من البسائط، فيكون نوع من الكيف المحسوس، و حدّ من حدود التوسط فيه يعدّ الاجسام العنصرية لقبول اللحمية، و لا يمنعها عن ذلک صورها [كما] لا تمنع صورة

[1433] (1)- طبيعيات« الشفاء» ط مصر، ج 2، ص 135.
[1434] (1)- هنا سقط، راجع الاسفار» ج 5، ص 334.
[1435] (2)- فى الاسفار: اشكالا.

الارض فی الجزء الممتد[1436] من ان تقبل حرارة مصعدة، فیکون حینئذ من شأن البسائط ان تقبل صور هذه الانواع، و ان لم تترکب بل [اذا] استحالت فقط، فلا تکون الی الترکیب و المزاج حاجة»[1437]، انتهی.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 385

و هو بعینه الحجة الاخیرة من الحجج التی ذکرناها علی بطلان القول ببقاء صور العناصر فی الموالید، و هی قویة جدّا، لکنّ الشیخ ذکر[1438] فی دفعها انها مشترکة الورود: «لیس اعتراضها علی احد المذهبین اولی من اعتراضها علی الاخر؛ و ذلک لان اجتماع تلک الاجزاء شرط فی حصول الصورة للترکیب عنده بسبب ما یقع بینها من الفعل و الانفعال، و انها أوّلا یعرض لها تغیّر فی کیفیاتها ثم یعرض لها ان یخلع صورة و یلبس صورة اخری، و لو لا ذلک لما کان لترکیبها فائدة. فاذا ترکبت فانّما یقع بینها تغیّر[1439] فی کیفیاتها بالزیادة و النقصان حتی یستقر علی الامر الّذی هو المزاج و تحدث صورة اخری تعد لها المزاج[1440]؛ و لا یکون ما یظن انه وارد بعد المزاج الّا لاستحالتها فی کیفیاتها، فیجب ان تلک الاستحالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحدة تلک الصورة، و ان کان لا یقبلها؛ لان تلک الاستحالة یستحیل الّا بتصغّر اجزائها، و تجاورها فاعلة و منفعلة علی اوضاع مخصوصة، و ان تلک الصورة لا تحدث و لا تحلّ الّا لمادة یستحفظها [او] غیرها من العلل و المعاذیر، فهو جواب مشترک بین الطائفتین معا»، انتهی.

اقول: هذا الکلام بطوله لم یوجب حلّ العقدة علی شیء من المذهبین و لم یفد الّا تشریک المذهبین فی ورود الاشکال، بل لصاحب المذهب المخترع ان یدفع ایراده عن [ب- 6] نفسه بانّ اصل الاشکال [هو] کون کل جزء من أجزاء المرکب عنصرا و لحما و یاقوتا مثلا، و هذا یختصّ بما اذا بقیت صور البسائط فی المرکب غیر منسلخة، و الّذی ذکره [«انّه مشترک الورود»] اشکال آخر غیر ذلک الاشکال و له ان یدفعه عن نفسه بان الحاجة الی الاجتماع و الترکیب اذا کانت فی اوّل الامر لحصول الاستحالة و التغیر فی الکیفیات و بعد حصول الاستحالة فی الکیفیة یستعدّ کل جزء لان یزول صورتها الخاص عنها، و تحدث تلک الصورة التی هی للموالید، و

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 386

الامتناع فی ان قبل الجزء المنفرد وحدة تلک الصورة، لکن عقیب استحالته من کیفیة شدیدة السورة الی کیفیة فاترة السورة. و علی ایّ وجه فلا اشکال علی ما ذهبنا إلیه لعدم الحاجة الی تصغّر البسائط و امتزاجها لحصول المزاج المهیّئ لقبول المادة صورة اخری من الموالید.

1436 (3)- فی الاسفار: المدخن.
1437 (4)- طبیعیات« الشفاء» ج 2، ص 136، ط مصر.
1438 (1)- طبیعیات« الشفاء» ج 2، ص 137، ط مصر.
1439 (2)- فی الاسفار: ترکب.
1440 (3)- فی الاسفار: بعد المزاج.

و منهم كالمحقق الدوانى و غيره اجاب عن الحجة المذكورة: «بانّ الصورة اللحمية او الياقوتية مثلا سارية فى جميع المركبة التى هى معروضة الكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية، و لا بأس بان يكون الشيء ساريا فى بعض اجزاء الشيء دون بعض، كما لا بأس فى كون الشيء ساريا فى الشيء من بعض الجهات دون بعض، كالخطّ فانّه سار فى السطح من حيث الطول دون العرض؛ و كالسطح فانّه سار فى الجسم التعليمى من حيث الطول و العرض دون العمق»، انتهى.

اقول: ليس فيما ذكره جدوى اصلا، فانّ كل جزء من اجزاء المركب الّذى حصل فيه المزاج بتفاعلها و استحالتها فى كيفياتها معروض الكيفية المزاجية، لا انّ بعضها معروض لها و بعضها غير معروض؛ كيف و هم مصرّحون بانّ المزاج كيفية متشابهة؛ و انّ الّذى منه فى الجزء النارى مثلا فهو بعينه كالذى منه فى الجزء المائى، و لا اختلاف بينها الّا بالمحلّ؛ فاذا الصور النوعية التركيبية اذا سرت فى جميع ما عرضت له الكيفية المزاجية وجب ان يكون سارية فى كل واحد واحد من بسائط الاجزاء، فلا مخلص عن هذا الايراد [الف- 7] الّا بالقول بان الاجزاء انسلخت عنها الصورة الاولى و تلبست بالصورة الاخرى، و كانت الاجزاء اجزاء مقدارية متصلة، لا اجزاء خارجية منفصلة.

و امّا الايراد بانّه يلزم ان تكون هاهنا مادة واحدة و صورة واحدة فلم يكن الجسم مركبا بل بسيطا بهذا المعنى فلا استحالة فيه، اذ اطلاق المركب على هذه الاجسام انما يكون امّا من جهة انّ مادتها كانت قبل حدوث الصورة مركبة او باعتبار انّ حدوثها من مادة سابقة و صورة لاحقة، او باعتبار التغليب لبعض الاقسام التى

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 387

اجزاؤها الاولية متخالفة، كالحيوان و النبات. و بالجملة [امر] الاطلاقات اللفظية مما لا تعويل عليه فى تحقيق الحقائق.

فصل [5] فى انّ هذا المذهب غير مستحدث

لعلّ القول به كان فى الاوائل، و الّذى يدلّ عليه ما نقله الشيخ فى «الشفاء»، فانّه قال فى الفصل السابق على الفصل المذكور: «انّه قال المعلم الاول: لكنّ الممتزجات ثابتة بالقوة»[1441].

و ظاهر هذا الكلام، ان صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوة، لكن الشيخ اوّله بانه: «عنى بذلک القوة الفعلية التى هى الصورة و لم بعن ان تكون موجودة بالقوة التى تعتبر فى الانفعالات التى يكون للمادة فى ذاتها. فانّ الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تفسد، و إنّما يكون ذلک اذا بقيت لها قوتها التى هى صورتها الذاتية؛ و اما القوة بمعنى الاستعداد فانما يكون مع الفساد و الرجوع الى المادة [او قد تكون مع الفساد] فانها لو فسدت أيضا لكانت ثابتة بتلک القوة، فانّ الفاسد هو بالقوة الشيء الّذى كان أوّلا».

[1441] (1)- طبيعيات« الشفاء» ط مصر، ج 2، ص 137.

[ثم] شنع على المفسرين بغير هذا فى هذا الفصل المذكور. قال: «اما المعلّم الاوّل فقال: ان قواها لا تبطل؛ و عنى بها صورها و طبائعها التى هى مبادى هذه الكمالات الثانية التى اذا زال العائق عنها صدرت عنها الافعال التى لها. فحسب هؤلاء انه بمعنى القوى الاستعدادية»[1442] انتهى.

اقول: ظاهر كلام هذا المعلم دالّ على ما فهمه المفسرون و حملوا عليه، و ليس فيما ذكره الشيخ هاهنا ما يدلّ على بطلان تفسير هم المذكور، فانّ كون القوة

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 388

التى بمعنى الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة، و التى بمعنى الفعلية كائنة [ب- 7] مع الصورة، بل عين الصورة لا يبطل تفسيرهم القوة بالاستعداد؛ اذ القوة الاستعدادية للشيء لا يقوم بنفسها بل بصورة اخرى غير صورة الشيء المستعدّ له.

و قوله: «فانّ الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تفسد» غير مسلّم؛ بل لعلّه اراد بقوله «ان الممتزجات ثابتة بالقوة»، انّ هذا الجسم الكائن من الممتزجات بحدوث صورته فيه قوة وجود تلك الممتزجات؛ لان المادة الحاملة لصورته فيها تلك الاشياء[1443] و لا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء.

نعم فرق بين قوة [الشيء] و القوة على الشيء، فالاولى توجد معه دون الاخرى، و ربما تسامح فى العبارة فيطلق «قوة الشيء» و يراد به القوة عليه التى لا تجامع معه.

فصل [6] فى اعطاء السبب اللمّى لما ذهبنا إليه

لمّا علمت الحجج و البراهين ناهضة على انفساخ صور العناصر المتضادة الذات باصطلاح، و متضادة الصفات باصطلاح آخر فى الكائنات المعدنية و النباتية و الحيوانية، سيّما فى المتشابهة الاجزاء السارية القوى؛ فاسمع لما يتلى عليك من السبب اللمّى فى ذلك، و هو انّ شيئا من الاجسام بما هى اجسام- اى بما يحمل عليها الجسم مطلقا بالمعنى الّذى هو جنس- غير متعصّ عن قبول الحياة و العلم، كالافلاك و الكواكب. و انّما المانع له عن ذلك خسّة وجوده و قبوله للتضاد و التفاسد؛ لانّ صورته سارية فى مادته المنقسمة؛ و من شأن الجسم- بما هو جسم بالمعنى الّذى هو مادة- الانقسام و التزاحم و التضاد، و من شأن ما له ضد ان يفسده ضدّه، و كل ما له ضد مفسد لا يقبل الحياة؛ لان الحياة كون الشيء بحيث يدرك و

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 389

يتحرك بالارادة المنبعثة عن الادراك، و الادراك عبارة عن حضور صورة شيء عند من له صلاحية ذلك الحضور، و الجسم بما هو مادة لا حضور له فى ذاته؛ لانّ حضوره يلازم غيبته، و وجوده الّذى هو اتصاله يلازم قبوله الانفعال

[1442] (2)- المصدر السابق، ص 129.
[1443] (1)- فى الاسفار: فيها قوة سائر الاشياء.

الّذی هو عدمه، و ما وجوده من اسباب عدمه لا یکون [الف- 8] له من الوجود الّا مرتبهٔ ضعیفهٔ، و ما لا حضور له فی نفسه لا حضور لامر آخر عنده؛ و لهذا لا یدرک غیره کما لا یدرک ذاته؛ اذ کل ما یدرک غیره یدرک ذاته فی ضمن ادراکه لغیره؛ فکل ما یدرک ذاته او غیر ذاته فله وجود آخر غیر وجود الجسمیهٔ فقط، ای غیر الجسم بالمعنی الّذی هو مادهٔ؛ فکل ما یقبل ضربا من الحیاهٔ لا بد ان یکون بقدر ذلک بعیدا عن قبول الفساد و التضاد.

فاذن هذه البسائط الاسطقسیهٔ لتضاد جواهرها و تفاسدها بعیدهٔ عن قبول آثار الحیاهٔ؛ فکلما کثرت سورهٔ کیفیاتها و کمالاتها الخاصهٔ و هدّمت قوهٔ تضادها و حصلت لها قوهٔ و کیفیهٔ کانّها متوسطهٔ بین الاربع، و لکونها متوسطهٔ بینها کانها خالیهٔ عن الکل بوجه، و جامعهٔ للکل بوجه ألطف، قبلت ضربا آخر من الوجود، و نالت بهذا الوجود الجمعی ضربا من الحیاهٔ شبیههٔ بحیاهٔ الافلاک التی هی مشتملهٔ علی ما تحتها من السوافل بوجه یلیق بها.

ثم انه کلما امعنت المادهٔ الجسمیهٔ فی الخروج عن اطراف هذه الکیفیات الاربعهٔ و سورتها الی جانب التوسط الجمعی الّذی بمنزلهٔ الخلوّ عنها، قبلت صورهٔ اتمّ کمالا و اکثر جمعیهٔ و اشرف حیاهٔ، حتّی اذا وصلت الی غایهٔ التوسط نالت ارفع الکمال و غایهٔ الفضیلهٔ، و اشرف الحیاهٔ هی الحیاهٔ النطقیهٔ العقلیهٔ التی یکون لمثل الکواکب و الافلاک التی لا تضاد لها و لا تفاسد بینها لا فی جواهرها و لا فی حال من احوالها المتقررهٔ الّا بحسب امور نسبیهٔ خارجهٔ عن طبیعهٔ الجسم و کمالاته الثابتهٔ و اوصافه المتقررهٔ. فالتضاد و التفاسد انّما یطرءان الافلاک و الکواکب فی امور خارجهٔ عن حیاتها و وجود ذاتها و صفاتها، و ذلک لضرورهٔ جسمیتها المطلقهٔ.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 390

فاذن نقول من رأس: ان اوّل ما ینال المادهٔ العنصریهٔ من آثار الحیاهٔ صورهٔ تترتب علیها بعض آثار الحیاهٔ، و هی حفظ تلک المادهٔ، و هاهنا عن المبطل؛ فان مجاورهٔ بعض العناصر لبعض کالماء و النار مثلا ممّا یوجب الفساد فی اقل زمان، و لیس کذلک مجاورهٔ شیء منها او غیرها للمعادن؛ فان الصورهٔ التی لها یحفظها عن ان یؤثّر فیها غیرها بسرعهٔ، فهذا اثر من آثار الحیاهٔ و البقاء.

ثم اذا ازدادت توسطا بین الکیفیات، و خروجا عن [ب- 8] اطراف متضادات قبلت من آثار الحیاهٔ اکثر و نالت من مبدأ الآثار ضربا اقوی، فیفیض علیها صورهٔ نفسانیهٔ یترتب علیها مع المحافظهٔ علی اصل التخلیق و التشکیل عن ان ینفسد و یضمحل ایراد البدل[1444] و الزیادهٔ علی الاصل للتمدید و التکمیل فی الخلق، و افادهٔ للمثل للبقاء النوعی فیما لا یمکن له البقاء الشخصی، فتکون حافظهٔ للاجزاء، جامعهٔ للغذاء، منمیهٔ مولّدهٔ.

[1444] (1)- ایرادا للبدل- ظ.

و هاهنا سرّ آخر يؤكّد ما قررنا من انفساخ صور العنصر من ما تحصّل منه، و هو ان النبات لو بقيت فيه صورة معدنية اكيدة قوية على خاص جوهرها و فعلها لم يحتج الى قوة مغذية موردة للبدل اذ لا يقع التحليل فيه بتسلط الضد عليه لاستحكام صورته فى حفظ تركيبه عن التحلل و التذوّب كما فى الياقوت و الذهب.

فعلم ان النبات ليس فيه صورة من صورة المعدنيات، الّا انّ فيه من الصور ما يفعل فعل صورة المعادن على وجه الطف و اشرف، و هو ان يحفظ تركيبه بايراد البدل لا بتجميده و تكثيفه و امساكه عن قبول فيض آخر- كالتنمية و التوليد- فان تينک الفضيلتين لا يمكن حصولهما فى مادة مصورة بصورة اكيدة القوة فى حفظ التركيب، [كالمعدن] بل ينبغى ان تكون تلک القوة خادمة مطيعة لمبدإ تينک الفضيلتين فى حفظ [ما] يودعه فى المادة بقدر ما ينبغى له على حسب ما يناسبه فى شخصه و نوعه.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 391

و اذا كان الامر هكذا فى شأن الصورة المعدنية بالنسبة الى الصورة النباتية، فعليه يقاس شأن الصورة العنصرية بالنسبة الى الصورة النباتية، و شأن صورة كل سافل بالنسبة الى الصورة العلى عليه فى سقوطها عنه و استهلاكها فيه. فاحتفظ بهذا الكلام الواقع فى البين كى ينفعک فى كثير من المواضع و فى تحقيق مسألة التوحيد.

اذا امعنت المادة فى التوسط و توغّلت فى الخروج عن الاضداد قبلت اصل الحياة و النفس المدركة لذاتها المحركة بإرادتها الفاعلة افعالا شوقية على تفاوت درجات انواعها و اصنافها فى الحياة و الادراک و الفعل، حتى اذا بلغت الغاية فى اللطافة و الصفاء نالت الشرف الأعلى و الحياة الاسمى الابقى، فيكون ذا صورة كمالية [الف- 9] حياتها حياة نطقية، و ادراكها ادراک تعقلى، و حركتها حركة معنوية، و افعالها افعال حكمية.

اذا ايقنت بهذه المقدمات علمت ان هذه الصور الوجودية المتعاقبة المرتبة يكون ترتيبها فى الشرف و الخسّة و الكمال و النقيصة بحسب برائتها عن عالم التضاد بحيث كلّما هو أقوى و اشرف فهو اشد براءة عن هذه العناصر المتضادة، و اكثر حيطة لآثار ما دونها، و اعلى ارتفاعا و اتمّ استغناء عن وجودها من القوى و المبادى، و اخلص جوهرا عن النقائص التى كانت فيما هو اسفل منها. فصورة الحيوان و نفسه غير مفتقرة فى وجوده الشخصى و بقائه النوعى الى وجود نفس اخرى او صورة غيرها، نباتية او معدنية؛ بل النفس الحيوانية مكتفية بذاتها عن غيرها فى افادة الحفظ و التغذية و التنمية و التوليد على وجه الطف و اصفى ممّا فعله غيرها.

و كذا صورة النبات كما تفعل افعال الاغتذاء و النماء و التوليد، كذلک تفعل الحفظ و الامساک من غير حاجة فيه الى صورة اخرى من المعادن، حتى يتحفظ بها النبات عن صنوف الآفات من الحرّ الشديد و البرد المفسد للثمار و غيرهما. و كذا قياس الصورة المعدنية تفعل فعل العناصر من اوائل الكيفيات اللمسية على وجه

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 392

الطف و اعدل من غير حاجة الى تلك الصور الاسطقسية.

فمن هذه المقدمات يتحقق و يستوضح ان صور العناصر غير موجودة بالفعل فى شىء من المواليد الثلاثة، و انها لو وجدت فيها بالفعل لمنعت ذواتها عن ورود صورة اخرى كمالية عليها.

خاتمة الرسالة [ب- 9].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 393

15- تفسير سورة التوحيد (1)

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 395

بسم اللّه الرحمن الرحيم و به نستعين

مقدمة و فيها فوائد:

الفائدة الاولى فى ذكر بعض اسماء هذه السورة

الاولى لا شك ان كثرة الاسماء و الالقاب تدل على علوّ الشأن و رفعة المنزلة و زيادة الدرجة و مزيد الفضيلة. و القاب هذه السورة و اسماؤها على ما ذكره المفسرون كثيرة[1445]، و لنقتصر فى هذا المختصر على ذكر بعض منها. فمنها سورة التوحيد، و منها سورة القربة، و منها سورة التفريد، و منها سورة التجريد و وجه التسمية بها ظاهر، و منها سورة الاخلاص لان من عرف اللّه تعالى و وحّده بما تضمنه هذه السورة كان مخلصا فى دين اللّه، و منها سورة النجاة لانها تنجى من اعتقدها و اقرّ بها مما كتبت على الكفار فى الدنيا من القتل و الاسر و الذلة و الهوان، و ما وجبت عليهم فى الآخرة من عذاب السعير و النيران. و من هذا يظهر وجه آخر لتسميتها

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 396

بالاسم السابق فلا تغفل.

و منها سورة النسبة لما يجئ فى سبب النزول. و فى الحديث: لكلّ شىء نسبة، و نسبة اللّه سورة الإخلاص. و منها سورة المعرفة لاشتمالها على معرفة اللّه او وجوب معرفة ما فيها. و منها سورة الامان لان من عرف اللّه تعالى على هذا الوجه أمن من عذاب الآخرة. روى عن النبى: صلّى اللّه عليه و آله: إذا قال العبد: لا إله إلّا اللّه، دخل حصنى و

[1445] (1)- راجع« التفسير الكبير» ج 32، ص 175.

أمن من عذابى[1446]. و منها سورة الاساس لاشتمالها على اصول الدين و اساسه. روى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله: أسّست السّماوات السّبع و الأرضون السّبع على قل هو اللّه أحد،[1447] يعنى انما خلقت لتكون دلائل توحيده و شواهد معرفته التى اشتملت عليها هذه السورة و نطقت بها.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 397

الفائدة الثانية فى ذكر سبب نزول هذه السورة

و فيه اقوال: فعن جابر و ابىّ: ان المشركين قالوا لرسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: انسب لنا ربك، فنزلت السورة.

و عن ابن عباس: ان عامر بن الطفيل و اربد بن ربيعة اتيا النبى صلّى اللّه عليه و آله فقال عامر: الى ما تدعونا يا محمد؟ فقال: الى اللّه، فقال: صفه لنا أ من ذهب هو أم من فضة، أم من حديد، أم من خشب؟ فنزلت السورة، فارسل اللّه الصاعقة على اربد فاحرقته، و طعن عامر فى خنصره فمات.

و عن الضحاك و قتادة و مقاتل: انه جاء ناس من احبار اليهود الى النبى صلّى اللّه عليه و آله فقالوا: يا محمد، صف لنا ربك لعلّنا نؤمن بك، فان اللّه انزل نعته فى التوراة. فنزلت السورة و هى نسبة اللّه خاصة.

و روى عطاء عن ابن عباس: انه قدم وفد نجران فقالوا لرسول اللّه: صلّى اللّه عليه و آله صف ربك أمن زبرجد او ياقوت او ذهب؟ فقال: إنّ ربّى ليس من شىء لأنّه خالق الأشياء، فنزل: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. قالوا: هو واحد و انت واحد! فقال: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ. قالوا: زدنا من الصفة. فقال: اللَّهُ الصَّمَدُ. فقالوا: و ما الصمد؟ فقال: الّذى يصمد إليه الخلق فى الحوائج، فقالوا: زدنا. فنزل: لَمْ يَلِدْ كما ولدت مريم، وَ لَمْ يُولَدْ كما ولد عيسى، وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ، يريد نظيره من خلقه.

و قيل: ان عبد اللّه بن سلام انطلق الى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و هو بمكة، فقال له رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: أنشدك باللّه هل تجدنى فى التّوراة رسول اللّه؟ فقال: انعت لنا

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 398

ربّك، فنزلت هذه السورة، فقرأها النبى فكانت سبب اسلامه، الّا انه كان يكتم ذلك الى ان هاجر النبى صلّى اللّه عليه و آله الى المدينة ثم ظهر اسلامه.

هذا ما ذكره المفسرون فى هذا الباب[1448]. و اللّه تعالى اعلم بالصواب.

[1446] (1)-« بحار الانوار» ج 93، ص 192، 194.
[1447] (2)-« الدر المنثور» ج 6، ص 415.
[1448] (1)- راجع:« مجمع البيان» ج 10، ص 564.« التفسير الكبير» ج 32، ص 175.

الفائدة الثالثة فى بيان مراتب التوحيد

اعلم: ان للتوحيد مراتب. احدها: الاقرار باللسان. و ثانيها: الاعتقاد بالجنان[1449]. و ثالثها: تأكيد ذلک الاعتقاد بالدليل و البرهان. اما الاقرار باللسان فان كان [الف- 1] خاليا عن الاعتقاد بالجنان فذلک هو النفاق، فالمنافق هو الّذى يقر باللسان و لا يعتقد بالجنان، و لا شک فى انه كافر مستحق للعذاب الدائم.

و اما الاعتقاد بالجنان ففيه صور:

الاولى: من نظر و عرف اللّه تعالى و مات قبل ان يمضى عليه من الوقت ما يمكنه التلفظ بكلمة الشهادة، فقال بعضهم انه لا يتمّ ايمانه، لان الايمان التام هو الاعتقاد بالجنان مع الاقرار باللسان، لا يكفى الاعتقاد فقط. و الحق ان الاقرار باللسان انما يعتبر اذا كان ممكنا، و اما اذا كان لم يمكن كما فى الصورة المذكورة فلا. فحيث ادّى ما كلف به من الاعتقاد لم يكن عدم الاقرار باللسان قادحا لعدم كونه مكلفا به.

الثانية: من عرف اللّه تعالى و مضى عليه من الوقت ما يمكنه التلفظ بالكلمة و لكن قصّر فيه، ففيه أيضا قولان: [الف]: قال الغزالى: «يحتمل ان يقال: اللسان ترجمان القلب، فاذا حصل المقصود فى القلب كان امتناعه من اللفظ بمنزلة امتناعه من الصّلاة و الزكاة، و كيف يكون من اهل النار و قد قال: صلّى اللّه عليه و آله يخرج من النّار من كان فى قلبه مثقال ذرّة من الإيمان، و قلب هذا الرجل مملوّ من الايمان». [ب]: و قال آخرون: «الايمان و الكفر امور شرعية، و الايمان فى الشرع هو الاقرار باللسان مع

الاعتقاد بالجنان، فالممتنع من الكلمة كافر»، و هذا هو الاظهر.

و اما القسم الثالث: و هو تأكيد الاعتقاد بالدليل و البرهان، فهذا هو الايمان الكامل الّذى لا يتطرق إليه الخلل، و لا يخاف على صاحبه الزيغ و الزلل.

و للتوحيد مرتبه اخرى يدّعيها اهل المكاشفة و الشهود، و يدّعون انها فوق هذه المراتب، فان كان حقا رزقنا اللّه تعالى و جميع المؤمنين بالوصول إليه من اهل اليقين.

« الدّرّ المنثور» ج 6، ص 410.« التفسير لابن عباس» ص 415 بهامش« الدّرّ المنثور».

[1449] (1)- أى القلب.

الفائدة الرابعة فی بیان ان اثبات التوحید هل یعقل بالنقل أم لا

اعلم: ان الدلیل علی ضربین:

(1): عقلی، و هو الّذی یکون جمیع مقدماته- قریبة کانت او بعیدة- عقلیة، و لا یتوقف علی السمع اصلا.

(2): و نقلی و هو الّذی یکون بعض مقدماته نقلیا مستفادا من السمع؛ و لا یتصور ما یکون مقدماته جمیعا نقلیة، اذ صدق المخبر معتبر فی الدلیل النقلی، و لو لاه لما افاد العلم بالمدلول، و هو لا یثبت الّا بالعقل و بالنظر فی المعجزة الدالة علی صدقه، اذ لو ارید اثباته بالنقل لدار او تسلسل.

و المطالب المطلوبة بالدلیل:

[الف]: اما ممکنة عند العقل، ای لا یحکم علیها العقل اذا خلّی و طبعه بنفی و لا اثبات، بل جاز کل منها فی نظره کنزول المطر فی الاندلس فی یوم کذا؛ فهذا لا طریق الی اثباته الّا النقل، لانه لما کان غائبا عن الحس خارجا عن حکم العقل استحال العلم بوجوده الّا من قبل النقل و اخبار الصادق.

[ب]: و اما واجبة عنده، ای یحکم العقل بامتناع عدمها، و هی تنقسم (1): الی ما یتوقف علیه النقل، مثل وجود الصانع و کونه عالما قادرا مختارا، او مثل نبوة النبی صلّی اللّه علیه و آله. فهذا لا یثبت الّا بالعقل، اذ لو ارید اثباته بالنقل لدار، لان کل واحد منهما یتوقف حینئذ الی[1450] الآخر.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 402

(2): و الی ما [لا] یتوقف علیه النقل کمسألة الحدوث، فان صحة النقل لا یتوقف علی حدوث العالم، لانه یمکن اثبات الصانع بدونه، بان یستدل بامکان العالم علی وجوده، ثم نثبت کونه عالما و مرسلا للرسل، ثم نثبت باخبار الرسل ان العالم محدث.

اذا عرفت هذا فنقول: مسألة التوحید من القسم الاخیر، فان ارسال الرسل و اثبات نبوتهم و دلالة المعجزات علی صدقهم فی دعواهم لا یتوقف شیء منها [ب- 1] علی التوحید و علی کون الاله واحدا لا شریک له، بل انما یتوقف علی وجود الصانع و علمه و قدرته، فاذا ثبت بالدلیل العقلی وجوده و انه عالم قادر مرسل للرسل، جاز ان یثبت باخبار الرسل انه واحد لا شریک له فی الالهیة و وجوب الوجود؛ فظهر انه یجوز اثبات التوحید بالأدلّة السمعیة أیضا و هی کثیرة.

[1450] (1)- علی- ظ.

منها قوله تعالى: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ[1451]، و قوله تعالى: إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ[1452]، و قوله تعالى: أَ إِلهٌ مَعَ اللَّهِ[1453]، و قوله تعالى: مَنْ إِلهٌ غَيْرُ اللَّهِ[1454]، و قوله تعالى: وَ قالَ اللَّهُ لا تَتَّخِذُوا إِلهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّما هُوَ إِلهٌ واحِدٌ[1455]، و قوله تعالى: إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ[1456]، و قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ[1457]، و قوله تعالى: وَ لا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ فَتُلْقى فِي جَهَنَّمَ[1458]، و قوله تعالى: وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ[1459]، و قوله تعالى: وَ إِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلا كاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ[1460]، و وجه دلالته: انه لو كان إله آخر لكان قادرا على كشف الضر و الّا لكان عاجزا، و العاجز لا تكون إلها. و مع كاشف آخر لا يصح قوله «فلا كاشف له»، فلا يكون مع

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 403

اللّه إله آخر. و قوله: اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ[1461]. و وجه الدلالة انه تعالى حكم بان جميع الاشياء مخلوقة له، فلو كان إله آخر لكان مخلوقا له، و المخلوق لا يكون إلها. و قيل:

لانه لو كان إله آخر لكان بعض الاشياء مخلوقا له، لكنه تعالى حكم بان جميعها مخلوق له، فلا يكون إله آخر. و غير ذلک من الآيات. و الاخبار فى هذا الباب اكثر من ان يحصى[1462].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 404

الفائدة الخامسة فى كلمة التوحيد و المباحث المتعلقة بها

اعلم: ان كلمة «لا إله الا اللّه» هى كلمة التوحيد، و قد اجمع المسلمون قاطبة على ذلک، و القائل بها يحكم عليه بالاسلام اجماعا. و قد طال التشاجر و كثرة الاختلافات فى هذه الكلمة، و نحن نذكر من المسائل المتعلقة بها ما يشتمل على فائدة يعتدّ بها فى مباحث:

المبحث الاول فى اعراب هذه الكلمة و تحقيق الفاظها

اعلم ان كلمة «لا» هذه لنفى الجنس يدل عليه كون اسمها مفتوحا. و معنى نفى الجنس على ما ذكره المحققون من النحاة نفى صفة من صفاته لا الجنس نفسه؛ فاذا قلت: «لا رجل فى الدار» معناه نفى الكون فى الدار عن جنس الرجل،

1451 (1)- التوحيد، 2.
1452 (2)- البقرة، 163.
1453 (3)- النمل، 60.
1454 (4)- القصص، 71.
1455 (5)- النحل، 51.
1456 (6)- لقمان، 13.
1457 (7)- النساء، 48.
1458 (8)- الاسراء، 39.
1459 (9)- الاسراء، 11.
1460 (10)- الانعام، 17.
1461 (1)- الرعد: 16.
1462 (2)- تحصى- ظ

لا نفی جنس الرجل نفسه. و هی عند الاکثر یستدعی اسما منصوبا و خبرا مرفوعا، و یبنی علی الفتح اسمها اذا کان نکرهٔ مفردهٔ نحو «لا رجل» و «لا إله»، و قد یحذف خبرها اذا کان من الافعال العامهٔ او دلت علیه القرینهٔ[1463]. و الخبر هاهنا محذوف.

و «الاله» فعال بمعنی المفعول کاللباس بمعنی الملبوس؛ مشتق من «إله» بمعنی عبد. فالمعنی لا معبود الّا اللّه. و کلمهٔ «الّا» هی اداهٔ الاستثناء ینصب ما بعدها وجوبا الّا اذا کان الکلام منفیا، فیجوز فیما بعدها ان یبدل مما قبلها و یعرب باعرابه.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 405

و ارتفاع لفظ «اللّه» هاهنا بابداله من محل اسم «لا» قبل الترکیب، فانه کان مرفوعا للابتداء.

و «اللّه»: علم للذات الواجب الوجود، المستجمع لصفات الکمال، و لو لا انه علم مخصوص به تعالی [لا] وصفا لما کانت هذه الکلمهٔ مفیدهٔ للتوحید؛ لان الوصف- و ان خص فی الاستعمال- لا یخرج من احتمال الشرکهٔ بحسب المفهوم.

المبحث الثانی فیما یتعلق بخبر «لا»

ذهب اکثر النحاهٔ الی ان «لا» هذه یستدعی خبرا اما مذکور و اما مقدرا؛ لا لما یتوهم من انه یلزم علی تقدیر عدم الخبر نفی الجنس نفسه و هو غیر معقول، اذ لا معنی لنفی الماهیهٔ نفسها من غیر اعتبار الوجود معها، کنفی السواد نفسه لا نفی الوجود عنه. فکما ان وجوب الشیء باعتبار الوجود فکذلک رفعه أیضا باعتبار رفع الوجود عنه؛ لان نفی الماهیهٔ لازم البتهٔ، اذ نفی الماهیهٔ باعتبار الوجود او باعتبار اتصافها بصفهٔ اخری من الصفات [التی] تنتهی بالآخرهٔ الی نفی ماهیهٔ ما بنفسها، فانک [الف- 2] اذا نفیت ماهیهٔ السواد باعتبار اتصافها بالوجود فقد نفیت الاتصاف، و هو أیضا ماهیهٔ من الماهیات.

فلو قلت: نفینا الاتصاف أیضا باعتبار اتصافه بالوجود لا الاتصاف نفسه؛ نقلنا الکلام الی هذا الاتصاف، فلا بد ان ینتهی الی اتصاف منتف بنفسه لا باعتبار اتصافه بالوجود و الّا یلزم التسلسل و هو باطل؛ بل لان الکلام بدون الخبر یخرج عن کونه کلاما لعدم اشتماله علی المسند، فان قولک: «لا رجل» لا یتمّ الّا بانضمام قولک:

«قائم» او «حاضر»، او «فی الدار» إلیه. و ذهب طائفهٔ الی عدم احتیاجها الی الخبر فیحتمل ان یکون ذلک بناء علی ان معنی «لا رجل» عندهم انتفی هذا الجنس کما صرّح به بعض المحققین، فیکون کلاما تاما غیر محتاج الی الخبر.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 406

[1463] (1)- فی الکلام حذف، و تقدیره: او کان من الافعال الخاصهٔ و دل علیه القرینهٔ.(منه ره)

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين ؛ ص406

اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا فى تقدير الخبر فى «لا إله الّا اللّه»؛ فذهب الاكثر الى وجوب التقدير زعما منهم انه لا بد ل «لا» هذه من الخبر كما هو المشهور، و لا يجوز ان يكون «الّا اللّه» خبرا لان المستثنى لا يجوز ان يكون خبرا عن المستثنى منه، و لو جعلت «الّا» بمعنى «غير» كانت للصفة، فلا يدخل على الخبر أيضا.

ثم اختلفوا فى ان المقدر ما ذا؟ فقال بعضهم: هو من الامور العامة كالوجود، و تقدير الكلام «لا إله فى الوجود الّا اللّه»، و يرد عليه انه لا ينفى امكان الشركة؛ او الامكان، و التقدير: «لا إله ممكن الّا اللّه»، و يرد عليه انه لا يدل على وجوده تعالى.

و ذهب آخرون الى انه من الامور الخاصة مثل «لنا»[١٤٦٥]، و التقدير: «لا إله لنا الّا اللّه»، و يرد عليه ان نفى الخاص لا يدل على نفى العام، و كون الهنا واحدا لا يدل على وحدة الاله مطلقا، و لهذا لمّا قال سبحانه: «وَ إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ، قال بعده: لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ[١٤٦٦]. او «المستحق للعبادة»، و التقدير «لا إله مستحق للعبادة الّا اللّه[١٤٦٧]» و يرد عليه انه لا يدل على نفى مطلق الآلهة.

و ذهب قوم الى عدم اضمار الخبر فى الكلام اما بناء على ان المذكور هو الخبر؛ و يرد عليه ما ذكرنا من ان المستثنى لا يجوز ان يكون خبرا عن المستثنى منه. و اما بناء على عدم احتياج «لا» الى الخبر؛ و يرد عليه انه يلزم خلوّ الكلام من الحكم، فيلزم انتفاء الاعتقاد المستلزم لانتفاء التوحيد، الّا ان يقال: مرادهم- كما ذكرنا آنفا- انها بمعنى الفعل «انتفى»؛ لكن يلزم صحة تركب الكلام من الحرف و الاسم، و يدفع بما ذكروا فى النداء.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 407

المبحث الثالث فيما يتعلق بكلمة «الّا»

اعلم ان هذه الكلمة فى الاصل للاستثناء، و قد يكون بمعنى «غير»، اذا لم يمكن حملها على الاستثناء فيكون للصفة. اذا عرفت هذا فاعلم ان بعض الفضلاء المتبحرين ادّعى اتفاق النحاة على ان «الّا» فى «لا إله الّا اللّه» بمعنى «غير» و انه

[1464] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، 1جلد، حكمت - تهران، چاپ: دوم، 1420 ه.ق.

[1465] (1)- و لا يخفى ان تقدير« لنا» و« للخلق» و امثالهما مما لا يسمن و لا يغنى من جوع، فانها ظروف لا بد لها من متعلّق، فسياق الكلام إليه هل هو حاصل او موجود او ممكن او غير ذلك.(منه ره)

[1466] (2)- البقرة، 163.

[1467] (3)- و قد يقال: ان عدم نفى الآلهة الغير المستحقة للعبادة غير قادح.(منه ره)

لا يجوز حملها على الاستثناء، ثم استدل على ذلک بقوله: «و الّذی یدل علی صحة ما قلناه انا لو حملنا «الّا» علی الاستثناء لم یکن قولنا: «لا إله الّا اللّه» توحیدا محضا، لان تقدیر الکلام «لا إله» مستثنی منهم «اللّه» فیکون هذا نفیا لآلهة مستثنی منهم اللّه، و لم یکن نفیا لآلهة لا یکون اللّه مستثنی منهم؛ بل عند من یقول بدلیل الخطاب یکون اثباتا لذلک و هو کفر. فثبت انه لو کان کلمة «الّا» محمولة علی الاستثناء لم یکن قولنا «لا إله الّا اللّه» توحیدا محضا؛ و لما اجمعت العقلاء علی انه یفید التوحید المحض وجب حمل «الّا» علی معنی «غیر» حتی یکون الکلام معناه:

لا إله غیر اللّه»، انتهی.

اقول: و لعل هذا الفاضل انما قاس ذلک علی قوله تعالی: لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا[1468]، و لم یعرف ان بینهما بونا بعیدا، فان «الّا» ثمّة وقعت تابعة لجمع منکور غیر محصور [ب- 2]، فلا یجوز حملها علی الاستثناء، لان من شرط صحة الاستثناء کون المستثنی معلوم الدخول فی المستثنی منه، و هذا المعنی لا یتحقق فی تلک الصورة بخلاف ما نحن فیه، فان المستثنی منه هاهنا لما وقع فی سیاق المنفی کان عاما، فعلم دخول المستثنی فیه قطعا. و الدلیل الّذی ذکره من ان تقدیر الکلام: «لا إله مستثنی منهم اللّه» فیکون نفیا لآلهة مستثنی منهم اللّه مردود، بانه لو صح هذا

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 408

لزم ان لا یصح حمل الّا فی «ما جاءنی القوم الّا زید» أیضا علی الاستثناء لان تقدیر الکلام علی ما افاده هذا الفاضل: «ما جاءنی القوم مستثنی منهم زید» فیکون نفیا لمجیء القوم مستثنی منهم زید، و لا یکون نفیا لمجیء القوم غیر مستثنی منهم زید؛ بل یدل بدلیل الخطاب علی ثبوت. و لکن بناء علی ان المنفی فی الکلام المقید انما یتوجه الی القید، و احتمال کون القید قیدا للنفی لا للمنفی مشترک، فلا یدل الکلام علی انتفاء المجیء من کل واحد واحد من آحاد القوم و ثبوته لزید کما هو المراد من هذا الکلام و هذا یؤدی الی ان لا یصح حمل «الّا» علی الاستثناء فی کلام منفی اصلا.

و حلّ ذلک ان یقال: انا اذا حکمنا بان کلاما فی قوة کلام آخر فلیس معناه انهما متحدان فی جمیع الوجوه و ان کل ما یترتب علی ذلک فهو یرتب علی هذا، سیما الاحکام اللفظیة التی یختلف باختلاف الالفاظ. مثلا اذا قلنا: «ان زیدا ابوه قائم» فی قوة «زید قائم الأب» فلیس یقتضی ذلک ان یکون هذا هو ذلک بعینه و ان کل ما یترتب علی ذاک من الاحکام یترتب علی هذا.

فقوله: «لان تقدیر الکلام: لا إله مستثنی منهم اللّه»، الی آخره. قلنا: علی تقدیر التسلیم لا یلزم ان یکون کل ما یقتضیه هذه العبارة یقتضیه تلک، حتی یلزم المحذور الّذی ذکره؛ فان قولنا: «لا إله موجود» مقتضاه نفی الوجود عن هذا الجنس، و یدل علی ان کل فرد فرد منه مسلوب الوجود. و قولنا: «الّا اللّه» یدل علی استثناء هذا الفرد من ذلک الحکم الکلی. و هذا کلام مستقیم واضح الدلالة، صحیح المدلول لا غبار علیه اصلا. و هذا کما یقال: «ما جاءنی القوم الّا

[1468] (1)- الأنبیاء، 22.

زید»، فان قولک: «ما جاءنی القوم» یدل علی انتفاء المجیء من کل واحد واحد من آحاد القوم، و قولک «الّا زید» یدل علی ان هذا الفرد مستثنی من هذا الحکم و ان المجیء ثابت له. و لیس قوله: «لا إله مستثنی منهم اللّه» بعینه هو قولنا: «لا إله الّا اللّه» حتی یلزم ان یکونا متحدین فی جمیع اللوازم و المقتضیات. و لو سلّم فنقول: ان المستثنی قید النفی لا للمنفی، کما اشرنا إلیه، فالمعنی: ان هذا الجنس منتف، و وقع انتفاء مقرر باستثناء

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 409

هذا الفرد منه. فلا یلزم محذور.

و لیعلم: انه لو حملت «الّا» علی معنی «غیر» کما اختاره هذا الفاضل لزم عدم اثباته مقاله، لان معنی الکلام علی هذا التقدیر نفی کل إله یغایر اللّه، و لا یلزم من نفی المغایر للشیء اثبات ذلک الشیء، الّا ان یقال: انه من قبیل: «مثلک لا یبخل و غیرک لا یجود» یدل علیه کنایهٔ، لکن هذه الدلالهٔ خطابیهٔ لا تعتبر فیما نحن فیه.

المبحث الرابع فی تحقیق ما هو الحق فی هذه الکلمهٔ الشریفهٔ

و الحقّ ان دلالهٔ هذه الکلمهٔ علی التوحید شرعیهٔ مستفادهٔ من الشرع، فلو کانت قاصرهٔ الدلالهٔ بحسب اللغهٔ لم یقدح فیها؛ و الایرادات التی ذکرنا انما ترد علی دلالتها بحسب اللغهٔ؛ و اما علی ما ذکرنا فدلالته تامهٔ لا یرد علیها شیء من الابحاث و الایرادات.

و اعلم ان لفظهٔ «اللّه» فی قولنا: «لا إله الّا اللّه» یجوز نصبه علی الاستثناء، لکن المختار رفعه علی البدلیهٔ، فانه حینئذ یدل علی ان المقصود بالذات اثباته تعالی، و نفی غیره أولا توطئهٔ و تمهید له، لکن علی ما ذکره النحاهٔ فی البدل و المبدل منه، بخلاف النصب فانه خال عن هذه الفائدهٔ.

و اعلم أیضا: انه یجوز رفع «إله» علی ان یکون «لا» المشبهۀ ب «لیس»؛ لکن المختار فتحه، حتی یکون «لا» لنفی الجنس [الف- 3] لان نفی الجنس اقوی من نفی الافراد، و ان اشترکا فی عموم النفی و شموله لجمیع الافراد؛ فتدبر.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 410

الفائدهٔ السادسهٔ فی وجوب النظر فی معرفهٔ اللّه تعالی

اعلم ان النظر فی معرفهٔ اللّه و صفاته و افعاله واجب بالاجماع. اما عند الاشاعرهٔ فسمعا؛ فلهم فی هذا الباب مسلکان:

الاول: الاستدلال بظواهر الآیات و الاخبار الدالهٔ علی وجوب النظر، مثل قوله تعالی: انْظُرُوا ما ذا فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ[1469]، و قوله تعالی: فَانْظُرْ إِلی آثارِ رَحْمَتِ اللَّهِ کَیْفَ یُحْیِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها[1470]. و روی انه لمّا نزل قوله تعالی:

[1469] (1)- یونس، 101.

إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لَآیاتٍ لِأُولِی الْأَلْبابِ[1471]. قال: ویل لمن لاکها بین فکّیه و لم- یتفکّر فیهما[1472]. و غیر ذلک من الآیات و الاخبار.

الثانی: ان معرفة اللّه تعالی واجبة اجماعا من المسلمین کافة، و هی لا یتم الّا بالنظر، و ما لا یتم الواجب المطلق الّا به فهو واجب.

و اما عند المعتزلة فعقلا؛ قالوا: المعرفة دافعة للخوف الحاصل من اختلاف الناس فی اثبات الصانع و صفاته و وجوب معرفته، و الخوف ضرر، و دفع الضرر عن النفس واجب عقلا، فالمعرفة واجبة عقلا؛ و هی لا یتم الّا بالنظر، فالنظر أیضا واجب عقلا لما عرفت ان ما لا یتم الواجب المطلق الّا به واجب.

و بالجملة فوجوب النظر فی معرفة اللّه و صفاته و افعاله مما اجمع علیه و دلّت علیه ظواهر الآیات و الاخبار، فلا یلتفت الی من یمنع منه مستندا بما ورد من النهی

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 411

عن الجدل، کما روی انه علیه السّلام خرج علی اصحابه فرآهم یتکلمون فی القدر، فغضب حتی احمرّت وجنتاه و قال: إنّما هلک من کان قبلکم بخوضهم فی هذا، عزمت علیکم أن لا تخوضوا فیه أبدا[1473]. لان النظر غیر الجدل[1474]. سلّمنا لکن لا نسلّم کون الجدل منهیا عنه مطلقا، اذا النهی انما ورد فی الجدل الباطل المشتمل علی الشبهات الفاسدة و المقدمات الکاذبة المدلّسة لترویج الآراء الباطلة و دفع العقائد الحقّة، کما قال تعالی:

وَ جادَلُوا بِالْباطِلِ لِیُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَ[1475]، و قال: وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یُجادِلُ فِی اللَّهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ[1476].

اما الجدل بالحقّ فلیس منهیا عنه قطعا، بل هو مأمور به، لقوله تعالی: وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ[1477]، و قوله تعالی: وَ لا تُجادِلُوا أَهْلَ الْکِتابِ إِلَّا بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ[1478]. و قد جادل علیه السّلام لابن الزبعری[1479] کما روی انه لمّا نزل قوله

[1470] (2)- الروم، 50.
[1471] (3)- آل عمران، 190.
[1472] (4)-« مجمع البیان» ج 2، ص 554.« نور الثقلین» ج 1، ص 422. و لاك اللقمة: مضغها و ادارها فی فمه.
[1473] (1)-« السنن» للترمذی، ج 3، ص 300.
[1474] (2)- لان النظر هو التفکر في حقایق الاشیاء لمعرفة ما هو الحق منها، و الجدل هو البحث و المناظرة لغلبة الخصم.(منه ره)
[1475] (3)- غافر، 5.
[1476] (4)- الحج، 3.
[1477] (5)- النحل، 125.
[1478] (6)- العنکبوت، 46.
[1479] (7)- فی« مجمع البیان» ج 7، ص 64:« و لما نزلت هذه الآیة أتی عبد اللّه بن الزبعری رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فقال: یا محمد، أ لست تزعم أن عزیرا رجل صالح، و أنّ عیسی علیه السّلام رجل صالح، و أن مریم امرأة صالحة؟ قال: بلی، قال: فانّ هؤلاء یعبدون من دون اللّه فهم في النار».؟ و جاء أیضا بعبارات مختلفة، راجع« الدّرّ المنثور» ج 4، ص 339 و« نور الثقلین» ج 3، ص 459.

تعالى: إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ[1480]، قال عبد اللّه بن الزبعرى: قد عبدت الملائكة و المسيح أ فتراهم يعذّبون؟ فقال عليه السّلام: ما أجهلک بلغة قومک! أ ما علمت أنّ ما لما لا يعقل؟!

و جادل على عليه السّلام قدريا قال: انى املک حركاتى و سكناتى و طلاق زوجتى و عتق أمتى، فقال عليه السّلام: أ تملكها دون اللّه أو مع اللّه؟ فإن قلت: أملكها دون اللّه، فقد

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 412

أثبتّ دون اللّه مالكا؛ و إن قلت: أملكها مع اللّه فقد أثبتّ له شريكا[1481].

و كيف يكون النظر و البحث عن دلائل التوحيد و النبوة و المعاد منهيا عنه و القرآن مملوّ منه، كقوله تعالى: لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا[1482]، و قوله تعالى: وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ،[1483] و قوله تعالى: قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ،[1484] و غير ذلک من الآيات الدالة على اثبات الصانع و صفاته و اثبات النبوة و الرد على المنكرين، و هى اكثر من ان يحصى.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 413

بسم اللّه الرحمن الرحيم:

الباء للاستعانة و تتعلق بمقدر خاص او عام، فعل او اسم، مؤخر او مقدم؛ و أولى الشقوق الثمانية أوّلها[1485]، لوجود ما يدل عليه و قلة الاضمار و افادة الاختصاص.

و الاسم من الاسماء التى بنوا اوائلها على السكون كابن و است و غير ذلک. و اشتقاقه من السمو بمعنى العلو، لان فى الاسم رفعا للمسمّى عن حضيض الخفاء الى منصّة الظهور. و ادخال الهمزة [ب- 3] عليه تعويض عن المحذوف او التقاء من الابتداء بالساكن، و قد تحرک السين فيستغنى عن الهمزة، قال «باسم الّذى فى كل سوره سمه». و قيل: من السمة بمعنى العلامة، لان الاسم علامة للمسمّى، و يردّه تصريفه على اسماء و سمّى و غيرهما. و توسط الاسم لدفع توهم الاختصاص، و لان الاستعانة انما تحصل بذكر الاسم. و ترک الألف المرسومة فى الخط لكثرة الاستعمال، و لهذا تراها ثابتة فى اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ[1486]. و بعد تعيين المراد بالاسم لا يبقى للنزاع فى كونه عينا للمسمّى او غيره مجال.

[1480] (8)- الأنبياء، 98.
[1481] (1)- جاء في« تحف العقول» ص 448 عنه(ع) ما يقرب منه.
[1482] (2)- الأنبياء، 22.
[1483] (3)- البقرة، 23.
[1484] (4)- يس 78- 79.
[1485] (1)- أى ما يكون التقدير خاصا فعليا مؤخرا، و الوجوه الثلاثة نشر على ترتيب اللف.(منه ره)
[1486] (2)- العلق، 2.

و اللّه: علم للذات المقدسة، لوقوعه فى موارد الاستعمال موصوفا لا وصفا، و الاتفاق على ان قولنا: «لا إله الّا اللّه» يفيد التوحيد و يحكم باسلام قائله، و لقوله تعالى: هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا[1487]، و ليس المراد الصفة و الّا لزم الكذب فتعيّن العلم، و لا قائل بعلميّة غير هذا الاسم. و صحة اشتقاقه من «إله» بمعنى «عبد»، او «إله» بمعنى «تحيّر» او غير ذلک لا يعطى و صفيته[1488]. و اما الاستدلال على نفى العلمية بان الذات

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 414

من حيث هى بلا اعتبار امر آخر غير معقولة للبشر، فلا يمكن ان يدل عليها بلفظ؛ فضعيف، لان فهم المسمى بوجه يمتاز به عند ذكر الاسم كاف، و كذا بقوله تعالى: وَ هُوَ اللَّهُ فِى السَّماواتِ وَ فِى الْأَرْضِ[1489]، لان الاعلام قد يلاحظ معها المعانى الوصفية التى اشتهرت هى بها كحاتم؛ و بهذا الاعتبار صح تعلّق الظروف بها. فههنا يلاحظ المعبود بالحقّ لاشتهاره به، مع ان فى الآية احتمالات اخر.

و اختلف فى اصله، فقيل: انه «إله» على وزن فعال، حذف «الفاء» و عوّضت عنها حرف التعريف، فاختص بالمعبود بالحقّ. «و الاله» كان فى الاصل عاما ثم غلب على المعبود بالحق و لم يطلق على [ما] قال الخليل: «اطبق جميع الخلق على ان قولنا «اللّه» مخصوص به تعالى، و كذلک قولنا «الاله» مخصوص به سبحانه. و اما الذين كانوا يطلقون اسم «الاله» على غير «اللّه» تعالى انما يذكرونه بالإضافة، كما يقال: إله كذا، او ينكّر فيقال: إله؛ كما قال تعالى خبرا عن قوم موسى: اجْعَلْ لَنا إِلهاً كَما لَهُمْ آلِهَةٌ[1490]. و قيل: انه «لاه» على وزن فعل ادخل عليه الألف و اللام للتفخيم و التعظيم. فالالف على الاول زائدة و على الثانى اصلية.

و فى اشتقاقه، فانكره بعضهم و قال: ليس يجب فى كل لفظ ان يكون مشتقا، و الّا لتسلسل. و اثبته آخرون على اختلاف منهم فى المشتق منه، فقيل: من «إله الهة و ألوهة و ألوهيّة» بمعنى عبد، و على هذا يلزم ان لا يكون سبحانه إلها فى الازل الّا ان يرتكب التجوز. و قيل من ألهت الى ...[1491] اذا سكنت إليه، فان الارواح تسكن الى معرفته و القلوب تطمئن بذكره، كما قال سبحانه: أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ[1492]. [و] قيل: من «الوله» بمعنى ذهاب العقل، فان المحرومين من سعادة معرفته يتيهون فى تيه الضلالة و الجهالة، و الواصلين الى ساحل بحر المعرفة يتحيرون فى حقيقة

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 415

[1487] (3)- مريم، 65.
[1488] (4)- فان صحة الاشتقاق لا تدل على الاشتقاق فضلا عن أن تدلّ على الوصفية.(منه ره)
[1489] (1)- الانعام، 3.
[1490] (2)- الاعراف، 138.
[1491] (3)- الكلمة منحوتة في النسخة.
[1492] (4)- الرعد، 28.

الاحديهٔ و الفردانیهٔ. و قیل: من أله الفصیل اذا ولع بامّه؛ فان العباد مولوهون بالتضرع إلیه مولوعون بالسؤال من فضله و کرمه. و قیل من أله الرجل، اذا فزع من امر نزل علیه، فألهه ای اجاره؛ فان العباد یفزعون من البلایا و المضار إلیه، و هو سبحانه یجیرهم منها. و قیل: من لاه یلوه، اذا احتجب؛ لانه تعالی یحتجب عن العقول، لا تدرکه الافهام، و لا ترقی إلیه طیور الاوهام.

و الرحمن: فعلان من الرحمهٔ، و الرّحیم فعیل منها، و هی فی الاصل رقهٔ القلب المقتضیهٔ للتفضل و الاحسان، و اذا استعلمت فی اللّه تعالی کانت مجازا عن لازمها و الاثر المترتب علیها ...[1493] تعالی علی العباد و تفضله علیهم. و هکذا الحال فی سائر الصفات التی مبادیها انفعالات، لتنزهه تعالی عنها. و الصیغتان للمبالغهٔ، الّا ان الاول ابلغ لزیادهٔ بنائه، و ذلک اما [الف- 4] باعتبار الکمیهٔ او الکیفیهٔ او کلیهما. و من هاهنا علم وجه اختصاصه به تعالی، لان معناه البالغ فی الرحمهٔ غایتها، المنعم لجلائل النعم و عظائمها. فذکر الرحیم بعده من باب تتمیم الکلام و دفع لتوهم اختصاصه تعالی بالجلائل و استناد غیرها الی غیره، و لمظنّهٔ ان محقّرات الامور لا یلیق سؤالها[1494] من بابه و طلبها من جانبه. روی انه اوحی الی موسی- علی نبیّنا و علیه السلام-:

یا موسی سلنی حتّی ملح قدرک و شراک نعلک.

روی ابو سعید الخدری عن النبی صلّی اللّه علیه و آله: إنّ عیسی بن مریم قال: الرّحمن رحمان الدّنیا، و الرّحیم رحیم الآخرهٔ[1495].

فعلی هذا تکون ابلغیته باعتبار الکمیّهٔ و زیادهٔ عدد المرحومین فقط، فان رحمته تعالی فی الدنیا عامهٔ لجمیع الخلق مؤمنهم و کافرهم، برّهم و فاجرهم؛ و اما رحمته الاخرویهٔ فانما هی خاصهٔ بالمؤمنین فقط.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 416

و اختلف فی منع صرف «رحمان» بناء علی الاختلاف الواقع فی شرط تأثیر هذه الصیغهٔ فی منع الصرف، فمن شرط انتفاء «فعلانهٔ» فی مؤنثه حکم بمنع الصرف لوجود الشرط، و من شرط وجود «فعلی» جعله مصروفا لانتفائه. و الاول اظهر، لانه الغالب فی باب «فعل» مکسور العین. و قد یتمسک بهذا اللفظ فی عدم استلزام المجاز للحقیقهٔ.

روی ابن عباس عن النبی صلّی اللّه علیه و آله قال: إذا قال المعلّم للصّبیّ: قل: بسم اللّه الرّحمن الرّحیم، فقال الصّبیّ: بسم اللّه الرّحمن الرّحیم، کتب اللّه براءهٔ للصّبیّ و براءهٔ لوالدیه و للمعلّم[1496].

[1493] (1)- الکلمة منحوتة في النسخة.
[1494] (2)- فی الاصل: سؤاله.
[1495] (3)-« مجمع البیان» ج 1، ص 21.« الدّرّ المنثور» ج 1، ص 9.
[1496] (1)-« مجمع البیان» ج 1، ص 18.« الدّرّ المنثور» ج 1، ص 9.

عن ابن مسعود قال: من أراد أن ينجيه اللّه من الزّبانية التّسعة عشر فليقرأ بسم اللّه الرّحمن الرّحيم، فإنّها تسعة عشر حرفا، ليجعل اللّه كلّ حرف منها جنّة من واحد منهم[1497].

و روى عن على بن موسى الرضا عليه السّلام انه قال: إنّ بسم اللّه الرّحمن الرّحيم أقرب إلى اسم اللّه الأعظم من سواد العين إلى بياضها[1498].

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ: خطاب للنبى- صلوات اللّه عليه- و امر له ان يقول لجميع المكلفين هو اللّه الّذى يحقّ له العبادة و لا شريک له. و فى هذا الخطاب تعظيم له، عليه السّلام: لان قوله:

«قل» و امره بتبليغ الرسالة كان كالتنصيص على نبوته، فكلما كرر ذلک كان كالمنشور الجديد فى ثبوت رسالته، و ذلک يقتضى المبالغة فى تعظيمه- صلوات اللّه عليه- كما ان الملک اذا استعمل بعض عبيده على بعض مملكته و أنفذه إليها، ثم يكتب له فى كل شهر و شهرين منشورا جديدا، دل ذلک على كمال عنايته بشأنه،

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 417

و انه يريد ان تزيده كل يوم تشريفا و تعظيما، و تأكيد فى ايجاب تبليغ هذا الوحى دلالة بذلک على انه امر عظيم يعتنى بشأنه، فانه- صلوات اللّه عليه- كان يبلّغه و ان لم يصدّر بلفظ «قل»، لكنه صدّر به تأكيدا ليدل على كمال العناية بتبليغه و يعلم غاية الاهتمام.

و الضمير للشأن[1499]، و هو ضمير مبهم يتقدم قبل الجملة يفسره الجملة الواقعة بعده، و لا يكون الّا مفردا غائبا لوجوب مطابقته لما يعود إليه؛ و يكون فى الاغلب مذكرا و يختار تأنيثه اذا اشتملت الجملة المفسرة على مؤنث غير فضلة، فيكون مرجعها القصة، و فى غيره قياس لا يوافقه الاستعمال. و انما يؤتى بهذا الضمير اذا كان مضمون الجملة المفسرة امرا عظميا يعتنى بشأنه و يقصد وقعه فى ذهن المخاطب. فلا يقال: هو يطير الذباب. فالضمير مبتدأ و الجملة خبره، و المعنى: الشأن هو ان اللّه احد؛ او للّه تعالى، ف «هو» مبتدأ و قوله «اللّه» خبره، و «احد» بدل عنه او خبر بعد خبر. و روى عن ابن عباس: «ان قريشا قالوا: يا محمد، صف لنا ربک الّذى تدعو إليه، فنزلت[1500]». و على هذا يكون الضمير لما سئل [ب- 4] عنه، و المعنى: الّذى سألتم عنه هو اللّه.

و اعلم ان كلمة «هو» من الاسماء العظيمة؛ فكما ان لفظة «اللّه» علم للذات المقدسة و يدل بها عليها من غير ان يلاحظ معها صفة من الصفات، فكذلک كلمة «هو» يشاربها الى الذات البحت من غير اعتبار صفة معها، و لذا ذهب جمع الى انه الاسم الاعظم، كما ذهب آخرون الى انه هو لفظة «اللّه».

[1497] (2)-« مجمع البيان» ج 1، ص 19.
[1498] (3)-« عيون أخبار الرضا» ج 2، ص 5، الباب 30، حديث 11.
[1499] (1)- لأنّ مرجعه الشأن و هو مفرد غائب.(منه ره)
[1500] (2)- راجع« مجمع البيان» ج 10، ص 564.« التفسير» لابن عباس، المطبوع بهامش« الدر المنثور»، ص 415.

و يجب ان يعلم ان فى هذا الاسم اسرارا عجيبة و دقايق غريبة. منها: انه مركب من حرفين، احدهما الهاء، و هى يخرج من اقصى الحلق الّذى هو آخر المخارج؛ و

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 418

الاخرى «الواو» التى تخرج من بين الشفتين و هو اوّل المخارج، فيكون اشارة لطيفة الى انه تعالى هو الاول و الآخر؛ و لهذا اتى سبحانه بلفظة «هو» حين حكم بأوليته و آخريته و قال: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ[1501]، و لم يقل: اللّه الاول و الآخر، او غير ذلک من الاسماء و الصفات.

و منها: ان العبد اذا قال: «يا هو» فكانه اعترف بان ليس موجود الّا اللّه، لانه لو كان فى الوجود شيئان لكان الضمير صالحا لهما، و لا يتعين واحد منهما، فكانه حكم على كل ما سوى اللّه بانه عدم محض و سلب مطلق، حتى صح له ان يقول: يا هو.

و روى عن على عليه السّلام انه قال: رأيت الخضر فى المنام قبل بدر بليلة فقلت: علمنى شيئا أنتصر به على الأعداء، فقال: قل: «يا هو يا من لا هو إلّا هو». فلمّا أصبحت قصصت[1502] على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، فقال: يا علىّ علّمت الاسم الأعظم. فكان على لسانى يوم بدر[1503]. و جلالة قدر هذا الاسم و علوّ شأنه مما لا يحيط به الّا هو، فلنكتف بهذا القدر لانه يكفى لتذكير الذاهلين و تنبيه الغافلين.

و الاحد صفة مشبهة من وحد يحد وحدا و حدّة، بمعنى انفرد. و اكثر استعماله فى التنيف[1504]، او مع الاضافة او بعد نفى او نهى او استفهام او شرط، و استعماله فى غير ذلک قليل كما وقع هاهنا، فاستعماله من حيث الخصوص و التعيين مختص به تعالى؛ و اما فى غيره فلا يستعمل الّا عموما من غير تعيين، و ظهر معنى قولهم: «ان هذا الاسم من الاسماء المختصة به تعالى»، فتدبر. و الهمزة بدل من الواو على غير قياس، و انما يبدل قياسا عند الجميع الواو المضمومة ک «اجوه» فى وجوه، و المكسورة أيضا عند البعض ک «اشاح» فى وشاح، و اما قلب المفتوحة فشاذّ مخالف للقياس بالاتفاق، و هذا القسم من الشاذ الّذى يستعمله اهل اللسان فى كلامهم و محاوراتهم، و يكون من كثرة الاستعمال بمنزلة الالفاظ القياسية جاز وقوعه فى كلام البلغاء و

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 419

الفصحاء.

[1501] (1)- الحديد، 3.
[1502] (2)- قصصتها- صح.
[1503] (3)-« التوحيد» الباب 4، ص 89.« نور الثقلين» ج 5، ص 700.
[1504] (4)- كذا. و النيف: الزيادة.

و انما اختار لفظ «أحد» على واحد، لان الواحد يدخل فى الحساب و يضم إليه آخر مثله حتى يصير اثنين، او آخران فيصير ثلاثة و هكذا، بخلاف «الاحد»، و أيضا فان «الاحد» لما استوعب الجنس- واحدا كان او كثيرا- لم يجز ان يجعل له ثان بخلاف الواحد، فانه جاز ان يجعل له ثان؛ فاذا قلت: «زيد لا يقاومه واحد» جاز ان يقاومه اثنان؛ و لو قلت: «لا يقاومه احد» لم يجز ان يقاومه اثنان و لا اكثر، فهو ابلغ.

اعلم: ان الواجب- جل شأنه- يوصف بالواحدانية و بالاحدية. اما الواحد فهو الشيء الّذى لا ينقسم من جهة ما قيل: «انه واحد»، فالانسان الواحد يستحيل ان ينقسم من حيث هو انسان، فان الانسان الواحد يمتنع ان ينقسم الى انسانين، فان القسم فانما ينقسم الى الابعاض و الاجزاء، فلا ينقسم من جهة ما قيل انه واحد بل من جهة اخرى. اذا عرفت ذلک فاعرف أيضا ان شيئا من الموجودات لا ينفكّ عن الوحدة حتى العدد، فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت لها الوحدة، فلا ينقسم الى عشرتين، بل تنقسم الى خمستين و الى ستّة و أربعة و غير ذلک [الف- 5] و كذلک العشرتان. فاذن لا ينفک شيء من الموجودات عن الوحدة، و لهذا اشتبه الوحدة على بعضهم بالوجود فزعم ان وجود كل شيء نفس وحدته، لما رأى ان كل موجود واحد.

اذا عرفت هذا فاعلم ان اتصافه تعالى بالواحد انما يكون باعتبارين: احدهما:

ان ذاته ليست مركبة من اجتماع امور كثير. و الثانى: انه ليس فى الوجود ما يشاركه فى كونه واجب الوجود مبدأ للممكنات.

و اما «الاحد» فمعناه انه غير مركب من الاجزاء و لا ينقسم إليها، سواء كانت حقيقية كالمادة و الصورة، او غير حقيقية كالاجزاء المقدارية التحليلية، فان جزئيتها ليست حقيقية بل يعتبرها العقل بمعونة الوهم، و الّا فالمقدار امر وحدانى لا جزء فيه بالفعل. و قيل: المعنى انه احد لا كثرة فى ذاته و لا نظير له فى صفاته. و قيل: معناه

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 420

واحد «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»[1505]. و قيل: واحد فى افعاله، لان افعاله كلها تفضّل و احسان لا يفعل جلبا لمنفعة و لا دفعا لمضرة، بل هو منزه عن هذا، غنىّ عن ذلک، فهو من هذا الوجه واحد متفرد به، لا يشركه فيه سواه.

[ادلة نفى التركيب عن الواجب تعالى]

اما الدليل على نفى تركبه تعالى من الاجزاء، [الف]: فمنه ما ذكره المعلم الثانى فى «الفصوص» بقوله: «وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا، و الّا لكان كل جزء من اجزائه اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود، و اما غير واجب الوجود و هى اقدم بالذات من الجملة، فيكون الجملة ابعد من الوجود»[1506].

[1505] (1)- اقتباس من الشورى، 11.
[1506] (2)-« فصوص الحكم» ص 50.

اقول: معناه ان الواجب لو كان مركبا من الاجزاء، (1): فاما ان يكون كل جزء من اجزائه واجب الوجود، (2): او يكون كل منها ممكنا، (3): او يكون بعض منها واجبا و بعضها ممكنا. فعلى الاول يلزم تعدد الواجب، و هو باطل ببراهين التوحيد. و على الثانى يلزم خلاف الفرض من وجهين، لانه يلزم ان يكون ما فرضته واجبا اعنى الكل غير واجب، لان الاجزاء اقدم بالذات منه، او الجزء يتقدم بالذات على الكل؛ و الواجب يجب ان يكون اقدم الاشياء و اقربها من الوجود و لا يكون شىء اقرب و اقدم منه، و ما فرضته غير واجب اعنى الجزء يلزم ان يكون واجبا اذ هو اقرب الى الوجود من الكل. و اما الشق الثالث فانه يستلزم المحذورين معا فبطلانه اظهر.

و اعترض عليه المحقق الدوانى بان الاجزاء التحليلية للشىء ليس لها تقدم على الشىء، لان ذلک الشىء بسيط لا يسبقه وجود تلک الاجزاء، فتلک الاجزاء اجزاء وهمية له؛ فلا يلزم تقدمها عليه بحسب الوجود الخارجى.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 421

اقول: هذا البحث مما لا مدفع له، و الجواب الّذى ذكره صدر المدققين[1507] و غيره من الاجوبة التى ذكرها غيره ليس بشىء، الّا ان يقال: هذا دليل على نفى التركب من الاجزاء الحقيقية المعنوية و ان كان المدعى اعم من ذلک حيث قال: مقداريا كان أو معنوية، لكن ترک الاول لظهور بطلانه، اذ الاجزاء المقدارية انما يكون للمتصل الواحد و هو لا يكون الّا جسما او جسمانيا، و حينئذ يتم الدليل و يندفع عنه البحث المذكور.

و اما ما ذكره المحقق فى جواب بحثه بقوله: «و يمكن الاستدلال على هذا المطلب بانه لما كان الواجب لذاته هو الوجود المتأكد، فجزؤه التحليلى اما وجود متأكد او امر آخر؛ و على الاول يلزم كونه واجبا لذاته بناء على ما سبق، و على الثانى يكون ذلک الجزء ممكنا لذاته؛ لان ما عدا الوجود المتأكد لا يكون واجبا، و قد تقرر عندهم ان الجزء التحليلى لا يخالف الكل فى الحقيقة.

قال بهمنيار فى «التحصيل»: «اعلم ان الماء و الخمر مثلا لا يصلح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة، [بل الأولى ان تكون وحدة بالتماسّ] فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع»[1508] انتهى [ب- 5]. و الحكماء ردوا مذهب ذيمقراطيس بان الاجزاء الفرضية لتلک الاجسام يشارک الكل فى الحقيقة، و يشاركه باقى الاجزاء فيها؛ فيصح عليها من الافتراق و الاتصال ما يصح على غيرها.

اذا تمهّد هذا فنقول: ما يتصور ان يكون له جزء تحليلى يلزم ان يكون له جزء خارجى؛ فيكون الواجب لذاته مفتقرا الى الجزء الخارجى، هذا خلف. بيان الملازمة:

[1507] (1)- هو صدر الدين محمد الدشتكى الشيرازى(ره).

[1508] (2)-« التحصيل» ص 365.

ان ذلک الجزء ان کان وجودا متأکدا کان واجبا لذاته، فیکون موجودا بالفعل لا جزءا تحلیلیا، مع انه یلزم تعدد الواجب. و ان کان غیر الوجود المتأکد یکون ممکنا لذاته، فیتغایر الکل بالحقیقة فیکون جزءا خارجیا أیضا لا تحلیلیا، مع انه یلزم ترکب

الواجب من الممکن. و هذا هو تحقیق ما قاله المعلم الثانی» انتهی.

فهو أیضا لا یدفعه لان البحث هو ان الجزء التحلیلی لا یکون اقدم من الجملة، و المعلم الثانی ادعی ان الواجب لو انقسم الی الاجزاء لزم احد المحذورین، اما تعدد الواجب، و اما اقدمیة الجزء. فالبحث باق بحاله. و ما ذکره المحقق استدلال آخر علی بطلان الترکیب مع ان فیه شیئا و هو ان قوله: «و قد تقرر عندهم ان الجزء التحلیلی» الی آخره، یشعر بان هذه المقدمة من المسلمات عندهم، و لا دلیل علیه و الّا لذکره، فحینئذ لا یکون الاستدلال برهانیا.

[ب]: و منه ما یقال: ان الواجب لو کان مرکبا من جزءین فلا یخلو (1): اما ان یکونا واجبین، (2): او ممکنین، (3): او احدهما واجبا و الاخر ممکنا. و الاقسام کلها باطلة، فیلزم بطلان الترکیب. اما الاول، فلانه یلزم تعدد الواجب، و هو باطل بدلائل التوحید. و اما الثانی، فلان الممکن انما یکون من سبب و علة، فعلّة کل منهما اما نفسه او الجملة او الجزء الآخر او امر خارج، و الکل باطل. اما بطلان الاولین فظاهر، لان العلة یجب ان یکون متقدمة علی المعلول، و الشیء لا یتقدم علی نفسه و کذا الجملة لا یتقدم علی الاجزاء بل الامر بالعکس. و اما بطلان الثالث، فلان احد الجزءین اذا کان علة للجزء الآخر فعلة الجزء الاول اما نفسه او الجزء الآخر او الجملة او امر خارج. و الاول و الثالث باطلان لما ذکر؛ و الثانی أیضا باطل لبطلان الدور. و اما الرابع فلانه یلزم ان یکون الواجب فی وجوده محتاجا الی الغیر. و اما الشق الثالث:

و هو ان یکون احد الجزءین واجبا و الآخر ممکنا، فیعلم بطلانه من بطلان الاولین.

[ج]: و منه ما یقال: انه لو ترکب الواجب من الاجزاء لکان محتاجا إلیها، ضرورة ان الکل یحتاج الی اجزائه، و الجزء غیر الکل، فیکون محتاجا الی الغیر، فیکون ممکنا. هذا خلف.

[أدلة توحید واجب تعالی و نفی الشریک عنه]

و اما دلائل التوحید و براهین نفی الشریک عنه تعالی فاکثر من ان تحصی، و لکن علی مشارب مختلفة و مسالک متفاوتة، و لنذکر منها ما هو الاشهر و الی الصحة اقرب:

[الف]: فمنها: انه لو تعدد الواجب فالتعين الّذى به يمتاز احدهما عن الآخر اما نفس الماهيۀ الواجبۀ او امر آخر معلل بها، او بلوازمها او بشىء آخر. فعلى التقادير الثلاثۀ الاول لا تعدد، و على التقدير الاخير يلزم احتياج الواجب فى تعينه الى امر منفصل، و الاحتياج فى التعين يقتضى الاحتياج فى الوجود، لان الشىء ما لم يتعين لم يوجد، فلا وجوب بالذات.

اقول: هذا الدليل انما يتم بعينيۀ الوجود و الوجوب الّذى هو تأكد الوجود و الّا فيتوجه عليه ان المراد بالماهيۀ الواجبۀ ان كان نفس المفهوم، ورد المنع على قوله، و على التقدير الاخير يلزم الاحتياج، لان التعين اذا كان معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب لم يلزم الاحتياج، لجواز ان يكون الامر المنفصل هو ذات الواجب و يكون تعيّن كل منهما معللا بذاته الواجبۀ. و ان كان المراد ما صدق عليه هذا المفهوم ورد المنع على قوله، و على [ال] تقادير الثلاثۀ[1509] لا تعدد، لانه يجوز ان يوجد واجبان تعيّن كل منهما نفس ذاته بلا محذور. [الف- 6]

اما اذا قلنا بعينيۀ الوجود و الوجوب و وحدتهما فيندفع الايراد المذكور؛ لانا نقول: مراد المستدل بالماهيۀ الواجبۀ، الوجود الوحدانى الّذى هو عين حقيقۀ الواجب، فالتعين الّذى به الامتياز ان كان نفس هذا او معللا به او بلوازمه فلا تعدد؛ و ان كان بامر منفصل فلا وجوب بالذات. فتم الاستدلال و سقط الايراد.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 424

[ب]: و منها: انه لو تعدد الواجب لكان كل[1510] منها تعين بالضرورۀ، فبين التعين و الوجوب اما ان يكون لزوم او لا؛ فان لم يكن بينهما لزوم لزم جواز الوجوب بدون التعين- و هو محال؛ لان الشىء ما لم يتعين لم يوجد- و جواز التعين بدون الوجوب، فيلزم ان يكون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب. و ان كان بين التعين و الوجوب لزوم، فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورۀ تقدم العلۀ على المعلول بالوجود و الوجوب؛ و ان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض و هو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم، فلا يوجد الواجب بدونه. و ان كان التعين هو الوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالۀ احتياجه فى الوجوب و التعين بل فى احدهما الى امر منفصل.

اقول: و هذا الدليل أيضا اتمامه موقوف على عينيۀ الوجود و الوجوب، و الّا فيرد على قوله: «فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورۀ تقدم العلۀ على المعلول بالوجود و الوجوب» ان تقدم العلۀ على المعلول بالوجود و الوجوب انما يلزم اذا كان المعلول موجودا خارجيا، و المعلول هاهنا ليس كذلك؛ لان الوجوب من الامور الاعتباريۀ. سلّمنا لكن الموقوف يغاير الموقوف عليه، فان احدهما وجوب الذات و الآخر وجوب الوجود. و اما على القول بالعينيۀ فاندفاع الايراد الاول ظاهر، لان المراد بوجوب الوجود هو الوجود الحقيقى المتأكد الّذى هو عين الواجب- جل شانه- و لا شبهۀ فى تحققه فى الخارج. و كذا الايراد الثانى، لان وجوب الذات ليس الّا وجوب وجود

[1509] (1)- كذا.
[1510] (1)- لكل- ظ.

الذات اذ بدون الوجود الحقيقى تحقق الانعدام، فلزوم تقدم وجوب الوجود على نفسه-، على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود، على ما ادعاه المستدل- بيّن، فتمّ الاستدلال و سقط الايرادان معا.

و اعترض على هذا الدليل بان المراد بالتعين فى قوله: «فبين التعين و الوجوب اما ان يكون لزوم او لا»، اما الواحد المعين من التعينين فنختار ان لا لزوم بينه و بين

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 425

الوجوب. قوله: «لزم جواز تحقق الوجوب بدون التعين»، قلنا: انما يلزم ذلک لو لم يكن هناک تعين آخر. و ان اراد احد التعينين لا على التعيين فنختار اللزوم. قوله:

«و ان كان التعين بالوجوب لزم خلاف المفروض و هو تعدد الواجب، لان التعين المعلول لازم، فلا يوجد الواجب بدونه.» قلنا: لزوم احد التعينين لا على التعين لا ينافى التعدد.

و الجواب: ان المراد بالتعين الواحد، المعين من التعينين، فاذا لم يتحقق بينه و بين وجوب الوجود لزوم، لزم جواز انفكاک كل منهما عن الآخر [و] لجاز انفكاک التعين عن الوجوب، و هو باطل لما مرّ، و ذلک يكفى فى اتمامه الدليل و لا حاجة فى تتميمه الى اثبات محالية جواز الواجب بدون التعين، كما فعله المستدل و استدل عليه بقوله: «لان الشىء ما لم يتعين لم يوجد.» فغاية ما يرد على الدليل المذكور انه لا حاجة الى هذه المقدمة و كان الاستدلال بدونها تماما، فالاعتراض انما يرد على التقرير المذكور لا على اصل الدليل.

[ج]: و منها: ما ذكره الشيخ الرئيس فى «الشفاء»[1511] و هو: «ان كون الواحد واجب الوجود و كونه هو اما ان يكون واحدا، فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هذا الواحد بعينه [ب- 6] و لا يكون غيره واجبا، و ان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه، فمقارنة واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يكون لذاته او لعلة و سبب غيره. فان كان لذاته- اى لانه واجب الوجود- فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا المعنى بعينه، فلا يكون غيره واجب الوجود. و ان كان بسبب و موجب غير الذات من حيث هو واجب الوجود، فيكون واجب الوجود هذا بعينه بسبب فيكون ممكنا معلولا، و قد فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات[1512].

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 426

[1511] (1)- إلهيات« الشفاء» ط مصر، ص 46 مع اختلاف في الالفاظ.

[1512] (2)- أقول: فى هذا الدليل بحث، لأنّ حاصله انّ وجوب الوجود ان كان عين الذات أو نفس الهوية فلا تعدّد، و ان كان غيره فمقارنته لهذه الهويّة إمّا أن تقتضيها نفس وجوب الوجود فلا تعدد-- أيضا، أو أمر خارج فلا وجوب بالذات. فيرد عليه أنّ هنا احتمالا آخر و هو أن تكون علة المقارنة هو الذات أى يكون الذات علة لوجوب الوجود، و يكون وجوب الوجود أمرا عرضيا.(منه ره).
قال المصحّح: الظاهر ان هذا الرد من المتن كما مرّ نظيره آنفا، و لكن اوردناه في الهامش اتباعا للمخطوط و حفظا للامانة.

[د]: و منها: ما ذكره المعلم الثانى فى «الفصوص» بقوله: «كل ماهية مقولة على كثيرين فليس قولها على كثيرين لماهياتها و الّا لما كانت ماهياتها بمفرد، فذلک عن غيرها، فوجودها معلول». ثم قال فى فص آخر بعده بفصوص: «وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد و الّا لكان معلولا[1513]» انتهى.

اقول: تحقيق ذلک و توضيحه: ان كل ماهية يقال على كثيرين فكونها مقولة على كثيرين ليس لماهيتها اى لم تكن ماهيتها علة لان يقال على كثيرين، لانه لو اقتضت الماهية ذلک لامتنع حملها على الواحد و الّا يلزم تخلف مقتضى الذات عنها. فاذا امتنع حملها على الواحد امتنع حملها على كثيرين، لان الكثير لا يتحقق الّا بعد تحقق الواحد. فوجوب الوجود لو كان محمولا على كثيرين لكان حمله على كثيرين بسبب غيره، و كل ما هو معلل بغيره كان ممكنا معلولا.

[ه]: و منها: ان يقال: ان الوجود الحقيقى اما ان يمتنع تعدده او لا. فعلى الاول يلزم المطلوب، و على الثانى يلزم الترجيح بلا مرجح، لان نسبة جميع الاعداد إليه واحدة، فترجيح الاثنين او عدد آخر على باقى الاعداد ترجيح بلا مرجح و هو محال، فتعين الاول و هو المطلوب.

اقول: توضيح هذا الدليل: ان الحقائق اما مادية يكون لها امكان استعدادى، او مجردة ليس لها ذلک الامكان؛ و الحقائق المجردة يجب ان يكون كل نوع منها منحصرا فى الفرد، لان مراتب الاعداد فوق الواحد متساوية بالنسبة إليه، فثبوت بعض من تلک المراتب دون بعض آخر ترجيح بلا مرجح. و اما الحقائق المادية التى

لها امكان استعدادى فيجوز ان يثبت لها بعض من تلک المراتب دون بعض بواسطة الامكان استعدادى، فلا يلزم ترجيح بلا مرجح. و وجوب الوجود من الحقائق التى ليس لها امكان استعدادى، فمن ثبوت بعض مراتب الاعداد له دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح.

[تذييل عرشى فى ادلة التوحيد]

و اعلم ان للقوم فى توحيد الواجب- جل شأنه- مسلكين: احدهما اثبات توحيد إله العالم، و الثانى اثبات توحيد الاله من دون التقييد بالعالم. و قد سلک المعلم الاول ذينک المسلكين. اما المسلک الثانى فقد عرفته، و اما المسلک الاول فهو ان يستدل بوحدة العالم على وحدة إله العالم، فلا بد لنا أولا من اثبات وحدة العالم حتى نستدل بها على وحدة إله العالم.

[اثبات وحدة إله]

[1513] (1)-« فصوص الحكم» ص 51- 52.

فنقول: ان الاشياء الواقعة قسمان: احدهما ما يكون بسيطا لا جزء له فى الخارج. و ثانيهما ما لا يكون كذلک بل له جزء خارجى. و هذا القسم ينقسم الى قسمين: احدهما ما لا يكون فى ما بين اجزائه افتقار و ارتباط اصلا. و ثانيهما ما يكون فيما بين اجزائه افتقار، اما فى الوجود، او فى صفة من الصفات غير الوجود، او فى الآثار و الافعال؛ و على جميع التقادير يكون الاجزاء يرتبط بعضها ببعض و ينتفع بعضها من بعض بحيث لا ينتظم حال بعض بدون آخر، كما فى اعضاء حيوان واحد كالانسان مثلا، فإنه من علم التشريح عرف انه لا ينتظم حال بعض اعضاء الانسان الواحد بدون بعض آخر منها، و لهذا يتألم بعض الاعضاء بتألم بعض آخر و يلتذ بالتذاذه.

اذا عرفت هذا فاعلم ان من لاحظ العالم من اوّل الجزء الى آخره يجد ان فيما

بين اجزائه افتقارا بحيث يكون جميع الاجزاء فى سلسلة واحدة؛ و لهذا قال بعضهم:

ان [الف- 7] مجموع العالم بمنزلة حيوان واحد، و اجزاؤه بمنزلة اعضاء حيوان واحد.

و اما الاستدلال بوحدة العالم على وحدة إله العالم فهو ان اجزاء العالم لما كان بعضها مرتبطا ببعض بحيث يكون جميع الاجزاء فى سلسلة متّسقة النظام كثيرة الفوائد و المصالح بحيث يتحير العقول و الافهام و يعجز عن بيان ادنى الفوائد لسان الاقلام، علم بالحدس ان فاعلها و صانعها لا يكون الّا واحدا و لو لم يكن صانعها واحدا لما كان العالم واقعا على هذا النظام بل كان فيه خلل و فساد، و على ذلک حمل بعضهم قوله: لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا[1514]. لكن الاكثر حملوها على دليل التمانع. و تقريره:

انا لو فرضنا وجود إلهين فلا بد ان يكون كل منهما قادرا على كل المقدورات و الّا لكان عاجزا عن بعضها؛ و العجز نقص يجب ان يكون الاله منزها عنه، فاذا كان كل واحدا قادرا على جميع المقدورات كان كل واحد قادرا على تحريک زيد و تسكينه، فاذا فرضنا ان احدهما اراد تحريكه و الآخر تسكينه، فاما ان يقع المرادان، و هو محال، لاستحالة اجتماع الضدين، او لا يقع واحد منهما، و هو أيضا محال، لان المانع من وجود مراد كل منهما مراد الآخر، فامتناع مراد هذا انما هو عند وجود مراد ذلک و بالعكس، فامتناعهما يستلزم وجودهما، و ذلک محال. و أيضا يلزم عجزهما. و أيضا يلزم ارتفاع النقيضين. او يقع مراد احدهما دون الآخر، و ذلک محال لوجهين: احدهما: انه لو كان كل منهما قادرا على ما لا نهاية له، امتنع كون احدهما اقدر من الآخر، بل لا بد ان يستويا فى القدرة. و الثانى: انه اذا وقع مراد احدهما دون الآخر، فالذى لم يقع مراده يكون عاجزا، و العجز نقص و هو على اللّه محال.

[1514] (1)- الأنبياء، 22.

و اعترض عليه بان الفساد انما يلزم عند اختلافهما فى الإرادة، و وقوع الاختلاف غير لازم من الدليل المذكور، و انما اللازم امكان الاختلاف. فاذا كان الفساد مبنيا على الاختلاف و الاختلاف ممكن كان الفساد أيضا ممكنا، لان المبنى على الممكن ممكن، و الامكان لا يستلزم الوقوع.

و قرره بعضهم بوجه آخر مندفع عنه الاعتراض المذكور، و هو: انا لو فرضنا إلهين لكان كل منهما قادرا على كل المقدورات، فيفضى الى وقوع كل مقدور بين قادرين مستقلين من وجه واحد، لان استناد الفعل الى الفاعل انما كان لا مكانه، فاذا كان كل منهما مستقلا بالايجاد فالفعل لكونه مع هذا يكون واجب الوقوع فيستحيل استناده الى ذلک، لكنه حاصل معهما جميعا، فيلزم استغناؤه عنهما و احتياجه إليهما معا، و ذلک محال. فالقول بوجود إلهين يفضى الى امتناع وقوع الممكنات، فيلزم وقوع الفساد. فثبت ان القول بوجود إلهين يوجب وقوع الفساد قطعا.

و قد تقرر بوجه آخر و هو: انه لو قدرنا إلهين، فاما ان يتفقا او يختلفا. فان اتفقا على الشىء الواحد فذلک الواحد مقدور لهما و مراد لهما، فيلزم وقوعه بهما، و هو محال. و ان اختلفا فاما ان يقع المرادان، او احدهما، او لا يقع واحد منهما؛ و الكل محال، فثبت ان الفساد لازم على كل التقديرات.

و من الناس من قدح فى دليل التمانع، ففسر الآية بان المراد لو كان فى السماء و الارض آلهة تقول بالهيتها عبدة الاوثان يلزم فساد العالم، لانها جمادات لا يقدر على تدبير العالم، فليزم فساد العالم، ذلک لانه تعالى حكى عنهم أولا قولهم: أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ[1515] ثم بيّن فساد ذلک بقوله: لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا[1516]. فوجب أن يخصّ الدليل.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 430

[الفخر الرازى و أدلّة التوحيد]

و ذكر الامام الرازى فى تفسيره[1517] ادلة ضعيفة نذكر بعضا منها مع ما يرد عليها، و يعلم منه حال الباقى.

(1) منها: انه لو فرضنا إلهين [ب- 7] لكان لا بد و ان يكونا بحيث يتمكن العبد من التمييز بينهما، لكن الامتياز فى عقولنا لا يحصل الّا بالتباين فى المكان او فى الزمان او فى الوجوب و الامكان؛ و كل ذلک على اللّه محال؛ فيمتنع حصول الامتياز.

[1515] (1)- الأنبياء، 21.
[1516] (2)- الأنبياء، 22.
[1517] (1)-« التفسير الكبير» ج 22، ص 150.

اقول: هذا الدليل فاسد لفساد مقدمتيه كلتيهما. اما الاولى فلان لزوم تمكن العبد من التمييز على تقدير تعدد الاله ممنوع لا بد له من دليل. و اما الثانية فلان حصر وجوه الامتياز فيما ذكره ممنوع، لجواز ان يحصل الامتياز بالآثار و الافعال، كأن يكون احدهما خالقا للعلويات و الآخر للسفليات، او يكون احدهما موجدا و الآخر مفنيا الى غير ذلک.

(2) و منها: انه لو قدرنا إلهين فاما ان يكون احدهما كافيا فى تدبير العالم او لا يكون. فان كان كافيا كان الثانى ضائعا غير محتاج إليه، و ذلک ناقص و الناقص لا يكون إلها. و ان لم يكن كافيا كان ناقصا، فلا يكون إلها.

اقول: و هذا الدليل أيضا فاسد، لانا نختار الشق الاول و نقول: كل منهما كاف فى ايجاد العالم و تدبيره. قوله: «كان الثانى ضائعا» قلنا: لعل هذا المستدل زعم ان وجوده تعالى انما هو لايجاد العالم حتى انه لو لم يشتغل بتدبيره لكان وجوده ضائعا عبثا، تعالى اللّه عن ذلک.

(3): و منها: احد الالهين اما ان يقدر على ان يستر شيئا من افعاله عن الآخر او

لا يقدر، فان قدر لزم كون المستور عنه جاهلا، و ان لم يقدر لزم كونه عاجزا.

اقول: و هذا أيضا فاسد؛ لان البرهان لمّا قام على كون الاله عالما بجميع الاشياء فكون الشىء مستورا عنه ممتنع، و الممتنع لا يكون مقدورا، و العجز انما يلزم على تقدير عدم القدرة على مقدور لا على ممتنع.

(4) و منها: انه لو فرضنا معدوما ممكن الوجود، ثم قدرنا إلهين، فان لم يقدر واحد منهما على ايجاده كان كل منهما عاجزا. و ان قدر احدهما دون الآخر فهذا الآخر لا يكون إلها لعجزه. و ان قدرا جميعا فاما ان يوجدا بالتعاون فيكون كل واحد منهما محتاجا الى اعانة الآخر، فيكون عاجزا. و ان قدر كل منهما على ايجاده بالاستقلال فان اوجده احدهما فاما ان يبقى الآخر قادرا عليه و هو محال، لان ايجاد الوجود محال؛ و ان لم يبق فحينئذ يكون الاول قد ازال قدرة الثانى، فيكون مقهورا، فلا يكون إلها.

اقول: و هذا أيضا فاسد، لانا نختار الشق الاخير. قوله: «فحينئذ يكون الاول قد ازال قدرة الثانى». قلنا: لعله اشتبه عليه ازالة المقدورية بازالة القادرية، فان الاول انما ازال مقدورية الممكن المفروض بايجاده لا انه ازال قادرية الثانى، فان ايجاد الموجود لما كان ممتنعا لم يدخل تحت المقدور، فعدم القدرة عليه ليس لعجز كما عرفت آنفا. و لنكتف بهذا القدر من الدليل، و اللّه هو الهادى الى سواء السبيل.

اللَّهُ الصَّمَدُ: هو من صمد إليه اذا قصده. يعنى هو الّذى يقصد إليه فى الحوائج. و يدل عليه ما رواه ابن عباس من انه لما نزلت هذه الآية قالوا: ما الصمد؟ قال عليه السّلام: هو السّيّد الّذى يصمد إليه فى الحوائج[1518]. و قيل: الصمد هو

[1518] (1)-« نور الثقلين» ج 5، ص 710- 711.

الّذى لا جوف له. و قيل: هو الحجر الّذى لا يقبل الغبار، و لا يداخله شىء، و لا يخرج منه شىء. فعلى الاول حقيقة، و على

الآخرين مجاز.

و استدلال المشبّهة به على جسميته تعالى فاسد، لان الاستدلال بالالفاظ المشتركة انما يصح اذا تم الاستدلال مع حملها على كل واحد من المعانى، او كانت قرينة تدل على ان المراد هو المعنى الّذى باعتباره يصح الاستدلال، و اما بدونه فلا، سيما اذا دلت القرينة على خلاف ذلک كما فى الآية، فان ما قبلها كما عرفت يدل على انه تعالى غير متحيز و لا منقسم، فلو كان جسما لكان منقسما و متجزيا.

و أيضا اذا قام البرهان العقلى على امتناع اتصافه تعالى بصفة و دلت ظواهر النقل على خلاف ذلک، وجب ارتكاب التجوز و عمله على خلاف الظاهر، لشيوع ذلک فى كلام البلغاء، بل الكلام الغير المشتمل على المجازات و الكنايات و انواع الاستعارات [الف- 8] و التشبيهات بمعزل عن الاعتبار، ملحق بكلام العوام الذين هم كالانعام.

و انما كرر المسند إليه لان المقصود الاصلى و الغرض المهم من هذه السورة بيان التوحيد و اثبات وحدانيته تعالى، كما يظهر من تسميتها؛ و هو انما يتم بامرين:

احدهما اثبات احديته و انه غير مركب من الاجزاء و الابعاض. و ثانيهما: بيان واحديته و انه غير مشارک فى الالهية و وجوب الوجود. فالغرض الاصلى من هذه السورة ينحصر فيهما، و اما نفى الولد و غيره مما هو مذكور فيها فليس مقصودا بالذات بل هو كالمتفرع عليهما و اللازم منهما. اذا عرفت ذلک فاعرف أيضا ان الآية الاولى لبيان المطلب الاول، و الثانية لا ثبات الثانى. اما دلالة الآية الاولى على المطلب الاول فظاهرة، و اما دلالة الثانية على التوحيد و نفى الشريک فلانه تعالى وصف نفسه بالصمدية على سبيل القصر حيث اتى بالمسند معرّفا، و قد تقرر فى علم المعانى ان تعريف المسند قد يكون لقصره على المسند إليه، حقيقة كان، كما فى «زيد الامير» اذا لم يكن امير سواه، او ادعائيا، كقولک: «زيد الشجاع» اذا لم يعتدّ بشجاعة غير زيد و جعلتها كأن لم تكن. و قد عرفت ان معنى الصمد هو السيد

المصمود إليه فى الحوائج، فيلزم ان لا يكون فى الوجود إله آخر، اذ لو كان فى الوجود إله آخر لكان الخلق يصمدون إليه أيضا فى حوائجهم، لكن الصمدية بالدلالة التى ذكرناها مختصة به تعالى، فلا يكون فى الوجود إله سواه.

اذا عرفت هذا، فنقول: تكرير المسند إليه اشارة الى ان اسناد الاحدية إليه و اثباتها له كما هو مقصود بالذات، كذلک اسناد الصمدية إليه مقصود بالذات من غير فرق بينهما، و لهذا لم يكرر فى قوله: «لَمْ يَلِدْ» و ما بعده، لما عرفت ان

نفی الولد منها لیس مقصودا بالذات، بل هو متفرع علی الاحدیهٔ کما ستعرفه. و من هذا علم أیضا وجه تنکیر الخبر فی الآیهٔ الاولی و تعریفه فی الثانیهٔ، لانک قد عرفت ان الغرض فی الاولی بیان احدیته و نفی ترکّبه تعالی، و هو انما باسناد الاحدیهٔ إلیه و اثباتها له من غیر حاجهٔ الی قصر و تخصیص حتی یؤتی بالخبر معرّفا فجیء به منکّرا علی الاصل.

اما الآیهٔ الثانیهٔ فلما کان المقصود منها اثبات التوحید و نفی الشریک لم یکن مجرد اسناد الصمدیهٔ إلیه تعالی کافیا بل یحتاج الی القصر و التخصیص المستفاد من تعریف المسند، فلذلک اتی به معرّفا.

و هذان الوجهان مما انتهی إلیه فکری، و تفرد به نظری بعد ما نظرت فی الوجوه التی ذکرها القوم فی البابین و وجدت اکثرها غیر خال من التکلف، و لا بأس بان ننقل بعضها. قال بعضهم: فان قیل: لما ذا قیل «احد» علی النکرهٔ؟ قلت: فیه وجهان: احدهما حذف لام التعریف علی نیهٔ اضمارها، و التقدیر: «قل هو اللّه الاحد». و الثانی ان المراد بالتنکیر التعظیم.

و قال الامام الرازی فی تفسیره الکبیر: و بقی فی الآیهٔ سؤالات:

السؤال الاول: لما ذا جاء «احد» منکّرا و جاء الصمد معرفا؟ و الجواب: ان الغالب علی اوهام اکثر الخلق ان کل موجود محسوس، و ثبت ان کل محسوس فهو منقسم؛ فاذن ما لا یکون منقسما لا یکون خاطرا ببال اکثر الخلق. و اما الصمد فهو الّذی یکون مصمودا إلیه فی الحوائج، و هذا کان معلوما للعرب بل لاکثر الخلق،

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 434

فکان الاحدیهٔ مجهولهٔ مستنکرهٔ عند اکثر الخلق، و کانت الصمدیهٔ معلومهٔ الثبوت عند جمهور الخلائق، لا جرم جاء لفظ «احد» علی سبیل التنکیر و لفظ «الصمد» علی سبیل التعریف.

السؤال الثانی: ما الفائدهٔ فی تکریر لفظ «اللّه» فی قوله: «اللَّهُ الصَّمَدُ»؟

الجواب: لو لم یتکرر هذه اللفظهٔ لوجب فی لفظ «احد» و «صمد» ان یردا اما نکرتین او معرفتین؛ و قد بیّنّا ان ذلک غیر جائز، فلا جرم کررت هذه اللفظهٔ حتی یذکر لفظ «احد» منکّرا و لفظ «الصمد» معرّفا. و تکریر لفظ «اللّه» للاشعار بان من [ب- 8] لم یتصف به لم یستحق الالوهیهٔ.

لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ:

«لم» من الحروف الجازمة موضوعة لقلب المضارع ماضيا و نفيه، و لا تدل على استغراق النفى او عدمه، و انما يعلم ذلک من الخارج. و انما خص نفى الولد فى الزمان الماضى بالذكر مع استغراق النفى و استمراره، لانه رد لقولهم: وَلَدَ اللَّهُ[1519].

فالغرض من الآية تكذيب قولهم؛ و هم انما قالوا ذلک بلفظ الماضى فوردت الآية على وفق قولهم. و انما قدّم نفى الولد على نفى المولودية مع ان الامر فى الشاهد بالعكس لوجوب تقديم ما هو الاهم، و ذلک لان الكفار كانوا يدّعون ان له ولدا، فان المشركين منهم قالوا ان الملائكة بنات اللّه، و اليهود زعموا ان عزيزا ابن اللّه، و النصارى ادّعوا ان المسيح ابن اللّه. و اما ان له والدا فلم يدّعه احد، و انما ذكر استطرادا لاشتراكهما فى الدليل.

و الدليل على انه تعالى منزه عن الولد و الوالد على ضربين: احدهما ما يكون عاما لهما، و ثانيهما ما يكون خاصا باحدهما.

اما الدليل العام هو ان الوالدية و المولودية من خواص الاجسام، و لا يجوز

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 435

ان يكون سبحانه جسما، لان الجسم مركب، و المركب محتاج الى اجزائه، و المحتاج لا يكون الّا ممكنا؛ و أيضا فان الجسم لا يخلو من مكان، و هو سبحانه خالق للمكان، فلا يكون مكانيا، فلا يكون جسما.

و اما الدليل الخاص بنفى الولد، فهو ان يقال: الّذى ينسب إليه تعالى بانه ولده اما ان يكون قديما ازليا او يكون محدثا، فان كان ازليا لم يمكن ان يكون هذا ولدا اولى من العكس، فالفرق بينهما و الحكم بان احدهما والد و الآخر مولود تحكّم لا دليل عليه. و أيضا يلزم تعدد القدماء. و ان كان حادثا كان مخلوقا لذلک القديم، فيكون عبدا له لا ولدا.

دليل آخر: نقول: الولد انما يكون من جنس الوالد، فلو فرضنا له ولدا لكان مشاركا له من بعض الوجوه ممتازا عنه من وجه آخر، و ذلک يقتضى تركّبهما، و التركيب يستلزم الامكان كما عرفت.

اقول: هذان الدليلان و ان ذكرهما القوم فى نفى الولد فقط لكنه كما ترى عام له و لنفى المولودية جميعا.

و اما الدليل الخاص بنفى المولودية فهو: ان الوالد مقدم فى الوجود على الولد، فهو بان يكون واجبا اولى من ولده، و ما فرضناه واجبا يلزم ان لا يكون واجبا، لان الواجب يجب ان يكون اقدم الاشياء فى الوجود؛ هذا خلف.

دليل آخر: نقول: كل مولود فانه كان بعد ما لم تكن، و كل كائن بعد ما لم تكن محدث ممكن، فلا يكون واجبا؛ هذا خلف.

[1519] (1)- الصافات، 152.

دليل آخر: كل مولود فانه تبدلت عليه الاحوال من كونه نطفة و صيرورته علقة، ثم مضغة الى غير ذلک؛ و كل ما تغيرت احواله كان حادثا ممكنا فلا يكون واجبا. و هذه المطالب لوضوحها و ظهورها لا يحتاج الى الاستدلال فضلا عن الاكثار فيه.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 436

وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ:

الكفو: المثل، و منه المكافاة، كأنک تعطيه ما يساوى ما اعطاک. و هو منصوب على ان يكون خبر كان، و الظرف متعلق به قدّم للاهتمام. و قوله: «احد» اسم كان اخّر رعاية للفاصلة و لئلا يفصل بين الظرف و متعلقه باجنبى. و المعنى:

لم يكن له مثل و لا عديل. و قيل: لم يكن له صاحبة، كانه سبحانه قال: لم يكن احد كفوا له فصاهره، ردا على من ادّعى ان له ولدا، فيكون كالدليل على نفى الولد. و الأولى عدم التخصيص و ابقاؤه على العموم ليفيد ان شيئا من الموجودات و أحدا من الممكنات لا يكون مساويا له، لا فى الوجود و لا فى شىء من الصفات. اما الوجود فظاهر، لان وجوده واجب لا يتطرق إليه العدم و الفناء، و وجودات الممكنات كلها فى معرض الهلاک و الزوال.

و اما ان احدا لا يشبهه فى الصفات فلان صفاته تعالى مخالفة لصفات الممكنات كالعلم مثلا، فان علمه تعالى ليست مستفادا من حس و لا رؤية و لا حدس و لا تجربة و لا حاصلا بنظر و استدلال، و لا يكون فى معرض الغلط و الخطاء [الف- 9] و علوم المحدثات كذلک، ...[1520] فان قدرته تعالى لا تزيد و لا تنقص و لا تشدد و لا تضعف، و لا يخرج عن قدرته مقدور، و لا يكون بعض المقدورات اهون عليه من بعض بل المقدورات بالنسبة الى قدرته متساوية، قال سبحانه: ما خَلْقُكُمْ وَ لا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَةٍ[1521]. و قال: إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ[1522]. و قدرة المخلوقات ليست كذلک بل المخلوقات بأسرها مسلوب القدرة بالنظر الى قدرته، لا يستطيعون ان يدفعوا عنهم شرا، و لا يملكون لا نفسهم نفعا و لا ضرّا.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 437

و كذا الحال فى الرحمة، فان رحمته تعالى وجوده ليست لعوض و لا لغرض، كما ان احدا منا اذا اعطى فانما يعطى ليأخذ عوضا اما جسمانيا مثل ان يعطى درهما ليأخذ خبزا، و اما روحانيا كأن يعطى المال لطلب الثواب الجزيل او الثناء الجميل او لطلب الاعانة او الخدمة، او ليزيل حب المال عن نفسه، او ليدفع الرقة الجنسية عن قلبه[1523]. و بالجملة فان كل من اعطى فانما يعطى ليتوسل بذلک الى كمال لم يكن حاصلا، فيكون فى الحقيقة استعاضة و لا

[1520] (1)- الظاهر ان هنا وقع سقط، كقوله: و كذا الحال في القدرة.
[1521] (2)- لقمان، 28.
[1522] (3)- يس، 82.
[1523] (1)- فى الاصل: عن نفسه قبله.

يكون جودا و تفضلا. و اما الواجب تعالى فانه كامل لذاته، و جميع كمالاته حاصل بالفعل، فيستحيل ان يعطى ليستفيد به كمالا، فهو الجواد المطلق و المنعم الحقيقى، و هكذا الحال فى سائر الصفات.

خاتمة و فيها فوائد:

الفائدة الاولى:

اعلم ان هذه السورة تبطل جميع المذاهب الباطلة فى المبدأ.

فالآية الاولى: تبطل مذهب المشبّهة القائلين بانه تعالى جسم. و الآية الثانية: تبطل مذهب من قال: بتعدد المبدأ كالثنوية القائلين بالنور و الظلمة، و النصارى الذين يقولون بالتثليث، و الصابئين فى الافلاک و النجوم، و قد عرفت وجه الدلالة. و الآية الثالثة: تبطل مذهب اليهود فى قولهم: عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ[1524]، و النصارى فى المسيح و المشركين فى الملائكة. و الآية الرابعة تبطل مذهب المشركين الذين جعلوا الاصنام اكفاء و اندادا له، تعالى عمّا يقول الظّالمون علوّا كبيرا.

الفائدة الثانية:

اعلم انه تعالى وصف فى هذه السورة نفسه بوصفين يمكن الاستدلال بها على جميع صفاته تعالى، بل نقول: يمكن الاستدلال باحدهما فقط.

و لنتكلم فى الصفة الاولى، فنقول و باللّه التوفيق: لمّا ثبت انه تعالى احد لا كثرة فيه اصلا سواء كانت كثرة قبل الذات كالكثرة بحسب الاجزاء، او كثرة مع الذات كالكثرة بحسب الماهية و الإنّية، او كثرة بعد الذات كالكثرة بحسب الذات و الصفات، ثبت انه

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 438

ليس بجسم و لا بمتحيّز، لان كل متحيز فان فيه طرفين احدهما غير الآخر بالضرورة و كل ما فيه طرفان فهو متحيز و منقسم فيلزم التركيب، و قد عرفت انه واحد لا تركيب فيه.

و ثبت أيضا انه ليس بجوهر، لانه ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع، و باصطلاح آخر هو المتحيز بالذات، و على التقديرين يلزم التكثر فى ذاته، و قد ثبت انه واحد لا كثرة فيه.

[1524] (2)- التوبة، 30.

و ثبت أيضا انه ليس بعرض لان العرض محتاج فى وجوده الى الغير و كل محتاج ممكن، و الامكان يستلزم التركيب، لان كل ممكن فان ماهيته غير إنّيّته، اذ لو كانت ماهيته بعينها إنّيته لامتنع عدمه، فيكون واجبا لا ممكنا. و اذا كان ماهيته غير إنّيّته كان فيه شيئان: احدهما الماهيۀ، و الآخر الإنّيّۀ، فيلزم التكثر، فثبت انه ليس بعرض.

و ثبت أيضا انه لا يجوز ان يكون ممكنا، فثبت انه واجب. و اذا ثبت انه واجب الوجود ثبت بقاؤه و ازليته و سرمديته و كل صفۀ تدل على قدمه و امتناع عدمه، لان وجوب الوجود معناه ضرورۀ الوجود، فاذا كان وجوده ضروريا كان عدمه ممتنعا، فيكون قديما باقيا ازليا سرمديا.

و ثبت أيضا انه واحد لا شريک له فى وجوب الوجود؛ لانه لو كان له شريک لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما، فيلزم ان يكون مع كل منهما امر آخر يميزه عن الآخر فيلزم التركيب و قد عرفت انه احد لا تركيب فيه. و اذا ثبت وجوبه [ب- 9] و احديته ثبت انه خالق للعالم و صانع له، لان كل جزء من اجزاء العالم ممكن، فلا يكون وجوده من قبل نفسه، فيكون من غيره، و هذا الغير يجب ان يكون واجبا، لان مخرج الشىء من القوۀ الى الفعل بما هو مخرج يجب ان يكون بالفعل من كل الوجوه و الّا يلزم ان يكون للقوۀ دخل فى اخراج الشىء من القوۀ الى الفعل، و هو باطل بالضرورۀ، فيلزم ان يكون المخرج المذكور بالفعل من كلّ الوجوه، و الفعليۀ

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 439

من كل الوجوه انما يكون صفۀ للواجب، فثبت ان مفيض الوجود ليس الّا الواجب.

فان قيل: لم لا يجوز ان يكون الممكن بعد اكتساب الفعليۀ من الواجب يفيض الوجود على ممكن آخر؟ قلنا: ان العقل يحلل الممكن الموجود الى ما بالقوۀ و الى ما بالفعل، ثم نقول: ان ما بالقوۀ لا دخل له فى اخراج الشىء من القوۀ الى الفعل، فيطرحه خلف قاف؛ ثم ينظر الى ما بالفعل فيحلله أيضا ان كان مشوبا بالقوۀ الى ان ينتهى الى ما بالفعل المحض، و ليس هذا الّا الواجب، فثبت ان خالق شىء من الاشياء لا يكون الّا الواجب. و قد اثبتنا انه ليس فى الوجود واجب غيره تعالى، فثبت ان خالق الاشياء كلها هو اللّه تعالى.

و اذا ثبت انه خالق للعالم ثبت انه عالم بذاته و بجميع الاشياء معقولها و محسوسها، كلّيها و جزئيها، لانه تعالى لمّا كان مبدءا لجميع الموجودات التى منها العلماء بذواتها كان عالما بذاته بالضرورۀ، لان الفاعل يجب ان يكون اكمل و اشرف من اثره. فاذا ثبت انه عالم بذاته ثبت انه عالم بكل الاشياء أيضا، لانه مبدأ و علۀ لها، و العلم بالعلۀ يستلزم العلم بالمعلول. و لما ثبت انه خالق الاشياء و عالم بها وجب ان يكون قادرا مختارا لان التأثير بالايجاب انما هو فعل الطبائع العديمۀ الشعور.

و أيضا لمّا كان مبدءا لجميع الاشياء التى منها القادرون وجب ان يكون قادرا لوجوب كون الفاعل اشرف من اثره كما ذكرنا فى العلم. و اذا ثبت قدرته و اختياره ثبت انه مريد، فان فعل القادر المختار مسبوق بالقصد و الإرادۀ. و ثبت أيضا كونه حيا، لان الحى هو الّذى يصح ان يعلم و يقدر، و قد اثبتنا انه عالم و قادر و ثبت أيضا كونه قيّوما، لان معناه

القائم بذاته المقوم لغيره؛ و قد اثبتنا انه واجب لذاته، فهو قائم بذاته، و انه مبدأ للاشياء فكان مقوما لها. و ثبت أيضا: انه تعالى متكلم فان معنى تكلّمه القاء الدال على المعنى المراد الى الغير، و مناطه ليس الّا العلم و القدرة، و قد اثبتناهما. و لما ثبت انه موجد الاشياء و خالقها ثبت انه رحمان رحيم، جواد كريم، الى غير ذلک من الاسماء التى تدل على جوده و فيضه و انعامه و احسانه أوّلا. [الف- 10]

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 441

16- تفسير سورة التوحيد (2)

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 443

بسم اللّه الرحمن الرحيم اعلم ان الباء هى المرتبة الاولى من العالم الاولى المعبّر عنها بالعقل الاول.

و السين تقع فى المرتبة الثانية هى مرتبه النفس الكلية المعبّر عنها باللوح المحفوظ و الكتاب المبين. و الميم فى المرتبة الثالثة هى مرتبة الطبيعة الكلية. و بعض من يطابق بين العالم و مراتبه الكلية و بين البسملة جعل العقل الاول بمثابة الباء و سمّاه بعالم الجبروت؛ و نفس الكلية بمثابة السين و سمّاه بعالم الملكوت؛ و الطبيعة الكلية بمثابة الميم و سمّاه بعالم الملک. و هو فى الواقع كذلک، و قد اشار الى ذلک الشيخ فى فتوحاته فى قوله: «الباء انواع ثلاثة: شكل الباء و نقطها و الحركة، فصار العوالم ثلاثة. فالباء ملكوته، و النقطة جبروته، و الحركة شهادة ملكه»[1525]. و الألف المحذوفة التى هى بدل منها هى حقيقة القائم بها الكل، و احتجب رحمة منه بالنقطة التى تحت الباء.

و تتميم مراتب العالم اجمالا بان يجعل «لفظة اللّه» بمنزلة عالم الجبروت لانه مظهره. و لفظة «الرحمن» بمنزلة عالم الملكوت لانه مظهره، و لفظة «الرحيم» بمنزلة عالم الملک لانه ختم ترتيب العالم، و تكون البسملة جامعة لترتيبه مرتين،

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 444

لان لفظة «اللّه» اشارة الى الذات المستغنية عن الكل، الفياضة على الكل؛ و لفظة «الرحمن» اشارة الى الرحمة المبدئية الامتنانية التى هى الايجاد من العدم و الاظهار من الخفاء و الانشاء بحكم الاختراع و الابداع، لان الكل من الرحمن و تجلياته بصور المظاهر المختلفة و فيضانه صور[1526] المجالى المتنوعة المعبّر عن الكل بالنفس الرحمانى و آثاره؛ و لفظة «الرحيم» اشارة الى الرحمة المتناهية التى هى الافشاء فى الوجود العارض، و الايصال الى الوجود الحقيقى الابدى الدائم رحمة منه.

[1525] (1)- لم نظفر به في« الفتوحات».
[1526] (1)- فى الاصل: هيور.

فان قلت: فخلق السماوات و الارض فى ستّة ايام، و المراتب المشار إليه ثلاثة؟! قلنا: هذه الثلاثة الاولى هى ستّة، لان الثلاث التى هى فى الباء و السين و الميم، و الثلاث[1527] التى فى اللّه و الرحمن و الرحيم هى الستّة. فالثلاثة الاولى بمنزلة الباطن، و الثلاثة الثانية بمنزلة الظواهر الشامل لهما الملک و الملكوت و الغيب و الشهادة. هذه المظاهر مقتضى مراتب الاسماء و الصفات و الافعال المرتبة على الملک و الملكوت و الجبروت، لان عالم الاسماء مخصوص بالجبروت لانه مظهر الذات، و عالم الصفات مخصوص بالملكوت لانه مظهر الصفات، و عالم الافعال مخصوص بالملک لانه مظهر الافعال. و الثلاث مع الثلاث يكون ستّة. نقل من «المجلى» ابن الجمهور[1528] اللحساوى- قدس سره-.

ثم اعلم ان غايات عقول العلماء و نهاية مباحث الحكماء ما جاوزت عن الاسرار المودعة فى سورة الاخلاص، و اوّلها العارف تأويلا يدل على ذلک و هو قوله: «قل» هو امر من عين الجمع وارد على مظهر التفصيل، و «هو» عبارة عن الحقيقة الاحدية الصرفة اى الذات من حيث هى هى بلا اعتبار الصفة التى لا يعرف هو، و «اللّه» بدل منه، و هو اسم الذات مع جميع الصفات، دل بالابدال على ان صفاته ليست بزائدة على ذاته بل هى عين الذات لا فرق الّا بالاعتبار العقلى، و لهذا

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 445

سمّيت سورة الاخلاص، لان[1529] تمحيض الاحدية عن شائبة الكثرة، كما قال امير المؤمنين عليه السّلام: كمال الإخلاص له نفى الصّفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، و شهادة كلّ موصوف أنّه غير الصّفة.[1530]

و ايّاه عنى من قال: «صفاته تعالى لا هو و لا غيره» اى لا هو باعتبار العقل، و لا غيره بحسب الحقيقة.

و «احد» خبر المبتدأ، و الفرق بين الاحد و الواحد ان الاحد هو الذات وحدها بلا اعتبار كثرة فيها، اى الحقيقة المحضة التى هى منبع[1531] الكافورى بلا يعنى[1532] الكافورى نفسه، و هو الموجود من حيث هو هو وجود بلا قيد عموم و خصوص و شرط عروض و لا عروض؛ و الواحد هو الذات مع الصفة. فعبّر عن الحقيقة المحضة الغير المعلومة الالهية ب «هو» و ابدل عنه الذات مع جميع الصفات دلالة على انها عين الذات وحدها فى الحقيقة، و اخبر عنها بالاحدية ليدل على ان الكثرة الاعتبارية ليست بشىء فى الحقيقة و ما ابطلت وحدته و ما اثّرت فى وحدته، بل الحضرة الواحدية هى بعينها الحضرة الاحدية بحسب الحقيقة كتوهم الكثرة التى فى البحر.

[1527] (2)- فى الاصل في الموردين: الثلث.
[1528] (3)- ابن ابى جمهور الاحسائى- صح.
[1529] (1)- كذا.
[1530] (2)-« نهج البلاغة» الخطبة 1.
[1531] (3)- كذا.
[1532] (4)- كذا.

اللَّهُ الصَّمَدُ: ای الذات فی الحضرة الواحدیة باعتبار الاسماء هو السید المطلق لکل الاشیاء، لافتقار کل ممکن إلیه و کونه به، فهو الغنی المطلق المحتاج إلیه فی کل شیء کما قال اللّه تعالی: وَ اللَّهُ الْغَنِیُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ[۱۵۳۳]. و لمّا کان کل ما سواه موجودا بوجوده و لیس بشیء فی نفسه، لان الامکان اللازم للماهیة لا یقتضی الوجود، فلا یجانسه و لا یماثله شیء فی الوجود.

لَمْ یَلِدْ، اذ معلوماته لیست موجودة معه بل به فهی به هی و بنفسها لیست بشیء.

وَ لَمْ یُولَدْ، بصمدیته المطلقة، فلم یکن محتاجا الی شیء. و لما کان هویة الاحدیة

غیر قابلة للکثرة و الانقسام و لم تکن مقارنة الوحدة الذاتیة لغیرها، اذ ما عدا الوجود المطلق لیس الّا العدم المطلق، و لا یکافیه.

وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ، اذ لا یکاف[۱۵۳۴] العدم الصرف الوجود المحض، و لهذا سمّیت «سورة الاخلاص»، و «الاساس» لان اساس الدین علی التوحید بل اساس الوجود کله، اذ الکلمات الالهیة غیر قابل[۱۵۳۵] للفناء و الانتهاء، لان الکلمات الالهیة اما ان یعنی بها الکلمات القرآنیة او الکلمات الآفاقیة و الانفسیة او هما معا، و علی تقادیر فلیست بقابلة للفناء فتکون غیر متناهیة، لان الکلمات الآفاقیة و الانفسیة عبارة اما عن الممکنات المتجددة بحسب الشخص و النوع، المعدومة فی الخارج، او الموجود فی نفس الامر، و اما عن المظاهر الالهیة المثالیة الباقیة ازلا و ابدا، کما قیل: «الباقی باق لم یزل، و الفانی فان لم یزل». و علی کلا التقدیرین لیست قابلة للنهایة و النفاد، بل نسبة عالم المحسوس کالقطرة بالنسبة الی تلک العوالم، لقوله تعالی: وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ[۱۵۳۶]. و معلوم ان الکرسی لا یطلق بحسب المعنی الّا علی النفس الکلیة علی الوجهین؛ این عالم المحسوس من الکرسی، و ما بینهما من العوالم و الافلاک و الاجرام، و بعد کل واحد منها عن الآخر؟! فضلا عن النفس الکلیة بالنسبة الی العالم المخصوص بالنفوس الجزئیة الکدرة الضیقة المظلمة، لانه لو لم یکن کذلک لم یقل الحقّ تعالی: وَ إِذا رَأَیْتَ ثَمَّ رَأَیْتَ نَعِیماً وَ مُلْکاً کَبِیراً[۱۵۳۷]، لان الکبیر لا یقول للشیء لا یکون کبیرا و لا یکون[۱۵۳۸] ذلک الشیء فی غایة الکبر.

و عالم المحسوس المعبّر عنه بالدنیا لو لم یکن عند اللّه و فی نفس الامر بهذه الغایة من الحقارة ما ورد عن الکامل الحقیقی، اعنی نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله: لو کانت الدّنیا تزن عند اللّه جناح بعوضة لما أسقی کافرا منها شربة ماء.[۱۵۳۹]

[1533] (5)- محمد صلّی الله علیه و آله، 38.
[1534] (1)- لا یکافی- ظ
[1535] (2)- قابلة- ظ
[1536] (3)- البقرة، 255.
[1537] (4)- الدهر، 20.
[1538] (5)-« لان الکبیر لا یقول للشیء: کبیر، و لا یکون ...»- ظ.
[1539] (6)-« سنن الترمذي» ج 4، ص 13.« عوالی اللئالی» ج 4، ص 81.

و تحقق من هذا ان عالم المحسوس بالنسبة الى العالم[1540] المعقول كالقطرة بالنسبة الى المحيط و اقلّ منها، و ان السماوات و الارضين السبع بالنسبة الى الكرسى كذلک، و الكرسى بالنسبة الى العرش كمثله، و العرش و الكرسى بالنسبة الى عالم المعقول و النفوس المجردة اقل من ذلک كله، مع ان هذه كلها متناهية و الكلمات الالهية غير متناهية، فان[1541] المتناهى من غير المتناهى. و قد ورد عن ابى ذر الغفارى- رضى اللّه عنه- انه سأل عن النبى صلّى اللّه عليه و آله عن الكرسى و وسعته بالنسبة الى السماوات و الارض، فقال صلّى اللّه عليه و آله: و السّماوات السّبع و الأرضون السّبع فى الكرسىّ كحلقة ملقاة بأرض فلاة لا نهاية لها. و فضل العرش على الكرسىّ مثل فضل تلک الفلاة على تلک الحلقة[1542].

و روى عن ابن عباس- رضى اللّه عنه- انه قال: قال رسول اللّه: صلّى اللّه عليه و آله: إنّ للّه [تعالى] أرضا بيضاء مسيرة الشّمس، فيها ثلاثون يوما هى [مثل] أيّام الدّنيا ثلاثين مرّة، مشحونة خلقا، لا يعلمون أنّ اللّه خلق آدم و إبليس.[1543]

و ورد عنه أيضا قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: خلق اللّه ملكا تحت العرش، فأوحى إليه أيّها الملک طر، فطار ثلاثين ألف سنة، ثمّ أوحى إليه [أن] طر، فطار ثلاثين ألف سنة اخرى [ثانية]، ثمّ أوحى إليه [أن] طر، فطار ثلاثين الف سنة اخرى، فأوحى إليه: لو طرت إلى نفخ الصّور كذلک لم تبلغ إلى الطّرف الثّانى من العرش. فقال الملک عند ذلک: سبحان ربّى الأعلى و بحمده[1544].

فلينظر العاقل الى عظمة هذه العوالم و الى حقارة عالم المحسوس و ما عليه من البحور و الاشجار، و قد ورد عن اهل اللّه بالاتفاق ان العالم الحسى بالنسبة الى المثالى الواقع بين العالمين كحلقة ملقاة فى بيداء لا نهاية لها. و العالم المثالى عندهم عالم روحانى من جوهر نورانى شبيه بالجوهر الجسمانى من كونه محسوسا مقداريا، و بالجوهر المجرد من كونه نورانيا، و ليس بجسم مادى و لا بجوهر عقلى، لانه برزخ و حد فاصل بينهما؛ و كل ما هو برزخ بين الشيئين لا بد و ان يكون غيرهما بل له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب عالمه. و قالوا: العالم المثالى يشمل على العرش، و العرش على الكرسى، و الكرسى يشتمل[1545] السموات السبع و الارضين السبع و ما فى جوفهما من الافلاک.

[1540] (1)- عالم- ظ

[1541] (2)- فأين- ظ

[1542] (3)-« الدرّ المنثور» ج 1، ص 328.« بحار الانوار» ج 58، ص 5،« عوالى اللئالى» ج 4، ص 100.

[1543] (4)-« عوالى اللئالى» ج 4، ص 100.

[1544] (5)-« الدّرّ المنثور» ج 3، ص 297.« التفسير الكبير» ج 1، ص 146.

[1545] (1)- يشمل- ظ

اقول: بحث العالم المثالى دقيق، و مع دقته طويل، و الغرض من ذكره انه لو كان هناک عالم بين العوالم الروحانية و الجسمانية بهذه السعة فكيف يكون سعة العوالم التى فوقه بمراتب غير متناهية! و يعرف بهذه الصفة الجنة التى[1546] الصورية، قال اللّه تعالى فيها: جَنَّةٍ عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ[1547]، و قول النبى صلّى اللّه عليه و آله: يعطى كلّ مؤمن يوم القيامة من الجنّة مثل الدّنيا سبع مرّات[1548]. و جنّة عرضها بهذه المثابة فكيف حال طولها؟ و يعطى كلّ مؤمن سبع مرات مثلها، فكيف يكون سعة تلک الجنة! و اذا فرضنا هذا فى الجنة الصورية فكيف يكون حال الجنة المعنوية التى هى فوقها بمراتب متعددة بل بمراتب غير متناهية، لقوله تعالى: وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها[1549].

و الجنّات من اعظم نعم اللّه و كل ما يتصور الانسان دنا و آخره[1550] فهو من نعمته كما قال تعالى: وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً.[1551] و على جميع التقادير ليست قابلة

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 449

للحصر و العدّ و الانتهاء و الانقطاع.

و بالنسبة الى الجنة الصورية و المعنوية ورد عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال: الجنّة أشوق إلى سلمان من سلمان [الجنة][1552] إليها. لان سلمان كان فى الجنة المعنوية فارغا عن الجنة الصورية، و الجنة المعنوية هى التى ورد فيها: إنّ للّه جنّة ليس فيها حور و لا قصور و لا لبن و لا عسل بل يتجلّى فيها ربّنا ضاحكا متبسّما.[1553] و قوله: سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر[1554]، اشارة الى ان هذه المشاهدة فى هذه الجنة؛ و كذلک فى الحديث القدسى:

أعددت لعبادى الصّالحين ما لا عين رأت و لا اذن سمعت و لا خطر على قلب بشر[1555] اشارة إليها؛ و كذلک: فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ[1556]. و الغرض من هذا كله ان العالم المحسوس المعبّر عنه بالارض و ما فيها و ما عليه من البحور و الاشجار كقطرة بالنسبة الى هذه العوالم و ان كلمات اللّه الالهية ...[1557]

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 451

[1546] (2)- كذا.
[1547] (3)- الحديد، 21.
[1548] (4)-« البحار» ج 8، ص 147 بتفاوت.
[1549] (5)- النحل، 18.
[1550] (6)- دنيى و آخرة- ظ
[1551] (7)- لقمان، 20.
[1552] (1)- كذا، و الظاهر زيادته و لذا جعلناه بين المعقوفين. راجع« روضة الواعظين» ص 241.
« بحار الانوار» ج 22، ص 341.« عوالى اللئالى» ج 4، ص 101.
[1553] (2)- لم نعثر عليه.
[1554] (3)-« صحيح البخارى» ج 1، باب فضل صلاة الصبح. و فضل صلاة العصر، و ج 6 في تفسير سورة ق، و ج 9 كتاب التوحيد،« بحار الانوار» ج 94، ص 251 ح 11.
[1555] (4)-« البحار» ج 8، ص 92،« الجواهر السنية» ص 362،« صحيح البخارى» ج 8، ص 143،« صحيح مسلم» ج 2 باب صلاة الصبح و العصر.
[1556] (5)- السجدة، 17.
[1557] (6)- الى هنا تمّت النسخة و هى ناقصة كما لا يخفى.

17- الوجود

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 453

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الأقوال فى معنى الوجود

و ليعلم ان فى الوجود ثلاثة مذاهب:

الاول: ما ذهب إليه الحكماء المتأخرين المتألهة من الاشراقيين و هم المسمّون بالمقتصدين، و هو ان المعنى المستعمل فيه لفظ الوجود اثنان: احدهما انتزاعى عقلى يعبّر عنه بالكون و الثبوت، و هو الوجود الظلى و الوجود المثالى، و هو المعنى المصدرى. و ثانيهما حقيقى خارجى يعبّر عنه عندهم بالوجود الحقيقى و حقيقة الوجود و الوجود الاصلى؛ و عند المتكلمين بالهوية، و عند فيثاغورس بالوحدة، و عند ساير الحكماء بالنور الحقيقى. فالوجود الحقيقى و الهوية و الوحدة و النور الفاظ مترادفة عندهم، يطلق على معنى واحد. و من ذلک يفهم ان للموجود ثلاث معان كما صرحوا به أيضا:

الاول: الثابت المتحقق الكائن، اى المشتق من المعنى الانتزاعى المصدرى.

و الثانى: الموجود الّذى هو بذاته موجود، و هو الّذى عين حقيقة الوجود.

و الثالث: المشتق الجعلى من الوجود الحقيقى، و معناه المنسوب الى الوجود الحقيقى نسبة ما اتحادية كانت او ارتباطية.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 454

و الاول و الثالث شاملان للواجب و الممكن معا، و الثانى مختص بالواجب فقط.

و الثانى: ما ذهب إليه المتكلمون المسمّون بالمحجوبين، و هو ان لا معنى للوجود الّا المفهوم الانتزاعى الّذى ينتزعه العقل من الموجودات، و هو المعنى الاول من المعنيين الاولين.

و الثالث: ما ذهب إليه الصوفية المسمّون بالمحققين، و هو ان الوجود اصل فى جميع الاشياء، و الماهيات شئون و عوارض و اعتبارات له. و هذا هو المشهور بوحدة الموجود، كما ان الاول بوحدة الوجود. اما القائلين[1558] بالمذهب الثانى، فلم اطلع على دليل لهم على ما ادّعاهم[1559] الّا استنادهم الى المكاشفات و المشاهدات الحاصلة بالرياضات، و

[1558] (1)- القائلون.- ظ.

[1559] (2)- كذا، و الصواب: ادعوه أو مدعاهم. و في م: ادعوا.

يقولون: فهم هذا المرام فوق ادراک العقول و الافهام. ثم هؤلاء اقوالهم مختلفة، و کلماتهم متشتتة بحیث لا یمکن نظمها فی سلک واحد؛ فمرة یقولون:

(1): ان الوجود الحقیقی هو عین ذات الباری تعالی، اذا تنزل مرتبة یصیر عقلا أولا، و مرتبتین عقلا ثانیا، و هکذا الی ان یصیر جمادا، و هو آخر مراتب التنزل؛ ثم یأخذ فی الترقی فیصیر نباتا ثم حیوانا ثم انسانا ثم نفسا فلکیا ثم عقلا ثم وجودا محضا[1560]. فالموجود الحقیقی فی جمیع المراتب هو ذات الوجود، و اما الماهیة العقلیة و النفسیة و ما عداهما عوارض و اعتبارات یعرضها باعتبار التنزلات. و هو الّذی ذهب إلیه صدر الدین الشیرازی فی «الشواهد[1561] الربوبیة» و الشبستری کما یلوح من

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 455

۱۵۶۲

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین ؛ ص455

بعض اشعاره و امثالها، و هم فی مذهبهم هذا یشبهون التناسخیة فی التناسخ.

(2): و مرة یقولون: ان الموجود حقیقة لیس الّا شیئا واحدا هو ذات الوجود، و اما التعدد و التکثر فامر اعتباری، لا علی سبیل التنزل فی اصل الذات کما قال الاولون، بل الذات الواحد عین تلک التعددات فی الواقع الّا ان العقل یغلط و یزعم انها غیره. و یمثّلون لهذا بالبحر و الامواج، فکما ان الامواج لیست الّا البحر لکن الحس المغالط یزعمها غیره، فکذا حال الموجودات الظاهریة مع الوجود الحقیقی؛ کما یستفاد من بعض اشعار المولوی فی «المثنوی» و غیره أیضا کالسحابی فی ظاهر بعض اشعاره، و عبد الرزاق الکاشی فی صریح کلامه، حیث قال اذا سئل عن الحلول و الاتحاد: «هما باطلان بداهة، لیس فی الدار غیره دیّار»، و اشباههما.

(3): و مرة یقولون: ان التعدد حقیقی و لیس اعتباریا الّا ان الوجود الحقیقی فی الخارج عین تلک التعددات متحد معها، و المغایرة لیست الّا فی العقل. فنسبة الوجود الحقیقی الی الموجودات کنسبة الکلی الطبیعی الی افراده علی مذاقهم، کما ذهب إلیه عبد اللّه البلیانی فی رسالته التی موضوعه حدیث: من عرف نفسه فقد عرف ربّه، و حمل معنی الحدیث علی ان العارف اذا عرف حقیقة نفسه عرف انه لیس الّا ربه، و کذا اذا عرف جمیع الحقائق بحقائقها عرف انها لیست الّا هو؛ و التخصیص فی الحدیث انما هو علی سبیل التمثیل اشارة الی سهولة طریق المعرفة. و قال محیی

1560 (3)- م: صرفا.

1561 (4)- کذا، و الصواب: شواهد. و من هنا یعلم أن هذه الرسالة لیست من صدر المتألهین(ره) کما قدّمنا في المقدمة.

1562 صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، 1جلد، حکمت - تهران، چاپ: دوم، 1420 ه.ق.

الدين العربى فى خطبهٔ «الفتوحات»[1563]: «سبحان الّذى خلق الاشياء و هو عينها». و هذا المعنى غير الحلول و الاتحاد المشهورين، فان هؤلاء صرحوا بانه تعالى فى الازل فرد واحد، و هو الآن كما كان؛ و الحلول و الاتحاد عبارهٔ عن صيرورهٔ العارف بعد الوصول الى مرتبهٔ كمال التجرد بكثرهٔ الرياضهٔ و المجاهدهٔ محلا للذات القدسيهٔ المنزههٔ، او متحدا معه- تعالى عن ذلک-. و بالجملهٔ يعتبر فيهما التغاير أولا بخلاف الاول، فافهم.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 456

(4): و مرهٔ يقولون: ان الموجود الحقيقى امر واحد و المتعددات ليست تنزلات له، و لا هو عينها فى الخارج، بل هى مظاهر له، لا يمكن ظهوره عند الابصار و البصائر الّا فى تلک المظاهر، كالنور بالنسبهٔ الى الأشعهٔ، كما يفهم هذا أيضا من بعض اشعار المثنوى و غيره كالفغانى و ناصر على الدكنى و امثالها[1564]، و يلوح من ظاهر بعض كلمات السيد الداماد و الشيخ البهائى؛ و اللّه تعالى يعلم[1565]، تعالى عما يقول الظالمون و يصف الواصفون علوّا كبيرا.

[معنى وحدهٔ الموجود]

و قد يطلق وحدهٔ الموجود على معنيين آخرين: احدهما: ان العارف السالک اذا ارتاض نفسه و صيّرها منزههٔ عن الغواشى الهيولانيهٔ و مجردهٔ عن العلائق الماديهٔ و العوائق الجسمانيهٔ و اجتهد فى معرفهٔ ربه تعالى و نظر بعين اليقين الى آثار صنعه و لطفه، و استفاد منها اتصافه تعالى بجميع صفات الكمال و سمات الجمال، يحصل له شوق الى الاتصال بتلک الحضرهٔ المقدسهٔ، فيصير أولا بحيث يلاحظه فى ضمن كل شىء لا بالمخالطهٔ بل[1566] من حيث انه صانعه و مدبره، و ينظر الى كل شىء من حيث انه يدل عليه و يهدى إليه تعالى، ثم يزداد شوقه فيصير حبّا، ثم عشقا، ثم حيرهٔ، فيرى كل شىء انه هو، فيزداد حيرهٔ حتى يصير و لها، فيفنى فيه و ينسى عن ذاته بكليته، فيرى كل شىء و نفسه انه هو، كما هو مفاد حديث: كنت سمعه الّذى يسمع به-[1567] الحديث. فهذا عنده الموجود ليس الّا واحدا بمعنى انه لا يرى و لا يفهم الاشياء لكثرهٔ ولهه به لا انه كل فى نفس الامر. و هذا هو الّذى يمكن ان يقال بصحته و أنه لا نافى[1568] له فى الشرع بحسب الظاهر، و اللّه يعلم.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 457

و ثانيهما: ان الاشياء فى الشهود العلمى و العالم العقلى موجودهٔ بالوجود الحقيقى الّذى هو عين ذات البارى، و اما بحسب الوجود الخارجى و الشهود العينى فمباينهٔ له و مغايرهٔ لذاته، كما ذهب إليه بعض المحققين كابن الجمهور[1569]

1563 (1)- لم نظفر به في« الفتوحات»
1564 (1)- اى كأمثال تلك الاشعار. و في م: امثالهما.
1565 (2)- ش: البهائى في ذاته تعلم تعالى الله.
1566 (3)- ش:- لا بالمخالفة بل.
1567 (4)-« صحيح البخارى» ج 8، ص 131.« التوحيد» ص 400.
1568 (5)- كذا.
1569 (1)- كابن ابن جمهور- صح.

اللحساوی و المحقق الطوسی فی «رسالهٔ العلم»، و المحقق الخفری و نظائرهم، و استدلوا علیه بالبرهان القائم علی ان الواجب تعالی کان عالما فی الازل بالاشیاء علی ما هی علیه فی ما لا یزال؛ و لما کان العلم من الصفات الحقیقیهٔ ذات الاضافهٔ، فالعلم الحاصل بالفعل یقتضی معلوما حاصلا بالفعل، و الاشیاء لم تکن باعیانها الخارجیهٔ موجودهٔ فی الازل، فلا بد ان تکون موجودهٔ فی اصل الذات بوجود الذات فی عالم الشهود العلمی. و ذلک لان علمه تعالی بها اما حصولی او حضوری؛ لا سبیل الی الاول، لانه اما ان یکون بحضور الصورهٔ القائمهٔ بذاته تعالی کما ذهب إلیه انکسیمانس الملطی، فیلزم کون ذاته تعالی محلا للحوادث او تعدد القدماء و کونه محلا للکثرهٔ؛ او القائمهٔ بجوهر آخر، کما ذهب إلیه سالیس الملطی[1570] و اختاره الشیخ فی «الاشارات»، فیلزم تعدد القدماء او حدوث علمه تعالی و القائمهٔ[1571]، کما تحقق فی محله. و یرد علی الکل افتقاره تعالی فی صفته الکمالیهٔ الی الغیر، و کونه جاهلا قبل الصور و الجوهر و التسلسل فیهما؛ او کونه موجبا بالنسبهٔ إلیهما، و عدم کون علمه عین ذاته، و غیر ذلک من المفاسد.

و اما الثانی فلا یخلو (1): اما ان یکون الاشیاء[1572] حاضرهٔ بذواتها العینیهٔ، و المفروض انها حادثهٔ فیما لا یزال کل فی وقت معین و هی بدیهی البطلان. (2): او بذواتها الذهنیهٔ و لا ذهن سوی ذاته تعالی، فیلزم ان تکون موجودهٔ فی ذاته تعالی بوجودات ظلیهٔ مثالیهٔ هی عین وجود ذاته تعالی لئلا یلزم کون ذاته ظرفا لوجود

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 458

المتکثر. فالوجود الّذی هو عین ذاته تعالی وجودات ظلیهٔ بالنسبهٔ الی الاشیاء، فذاته باعتبار کونه منشأ لانکشاف الموجودات کالصور[1573] العلمیهٔ لنا «علم بها»، و باعتبار علمه بذاته و کون ذاته علهٔ للاشیاء و کون العلم بالعلهٔ مستلزما للعلم بالمعلول «عالم بها»، و باعتبار عینیهٔ المعلومات مع ذاته و کونها شئونا و اعتبارات فی الشهود العلمی لذاته «معلوم». فالعلم و العالم و المعلوم واحد، و التغایر اعتباری.

فعند هؤلاء الموجود الحقیقی امر واحد أیضا لیس الّا،[1574] لکن فی عالم الشهود العلمی لا فی عالم الوجود العینی کما ذهب إلیه الاوائل. هذا خلاصهٔ ما استقصینا من اقوال هؤلاء الجماعهٔ القائلین بوحدهٔ الموجود، و اللّه الخبیر الودود و اعلم بحقیقهٔ المقصود.

[وحدهٔ الوجود عند المتألّه]

1570 (2)- هو طالس الملطی.
1571 (3)- م: او حدوث علمه تعالی او کون تلک الصور قائمهٔ بذاتها.
1572 (4)- ش:- الاشیاء.
1573 (1)- ش: فالصور
1574 (4): کذا فی النسخ.

و اما المتألهة القائلون بوحدة الوجود، فهم يقولون: ان الوجود ليس محض المعنى الانتزاعى كما قال به المتكلم، بل له حقيقة ثابتة شخصية قائمة بذاتها، لا تعدد فيها و لا كثرة بالذات بل لها تعدد بالعرض و بالنسبة الى انتساب الماهيات إليها، و هى منشأ انتزاع المعنى الانتزاعى، و بها يصير الموجود موجودا و الكائن كائنا. و اكثرهم يدّعون أيضا اسناد مذهبهم هذا الى المكاشفة و الاشراق و الشهود، و ان العقل عن فهمه معزول كالحس فى[1575] درک المعقول. نعم، بعضهم تصدى لاجراء المنبّهات العقلية على صحة[1576] هذا المسلک، فقال: اما الوجود له حقيقة ثابتة، فلأنّا نجد فى الموجود من حيث انه موجود معنى ينافى اللاشيئية و المعدومية، و هو المعنى الّذى حكموا بانه مقدم على جميع الاتصافات بالمعانى التى هى غيره، و

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 459

لما كان الشىء الانتزاعى الّذى[1577] لا تحقق له بذاته بل هو تابع فى تحققه لغيره لا يصح ان يمنع الانعدام و يتقدم على الاتصاف بغيره فى ذلک المنع و التقدم، يعلم ان له حقيقة متحققة[1578] فى نفس الامر.

و أيضا: لا شبهة فى ان الماهيات باعتبار ذواتها مع قطع النظر عن انضمام الوجود إليها لا تكون منشأ لانتزاع الموجودية، و الوجود الاعتبارى[1579] الانتزاعى لا تحقق له فى الخارج فى نفس الامر، فبملاحظة ان انضمام المعدوم الى المعدوم[1580] لا يفيد الموجودية، يعلم ان الوجود حقيقة ثابتة فى نفس الامر هى منشأ انتزاع الموجودية.

و أيضا: الاشياء المغايرة للوجود انما يكون تحققها بالوجود، فالوجود[1581] نفسه اولى بالتحقق ضرورة ان ما لا تحقق له لا يفيد التحقق لغيره.

قال المتكلم فى جوابه: انا لا نفهم من الوجود الّا كونه منشأ للآثار، و الشىء يصير منشأ لها باعتبار علته، فالمعدوم ما لم يتحقق علته لا يمكن للعقل انتزاع هذا المعنى عنه، و اذا تحققت علته ينتزع منه ذلک، و هو عبارة عن وجوده، ليس الّا[1582]، و لا يحتاج الموجود فى كونه منشأ للآثار الّا الى علته فقط.

اقول: ان الذوق السليم و الطبع المستقيم يحكم بداهة بان كون الشىء منشأ للآثار معنى متأخر عن تحققه تابع له متفرع عليه، ضرورة ان الشىء ما لم يتحقق لم يصر منشأ لشىء فقط، و يلزم من هذه المقدمة البديهية و مما اعترفوا به ان يكون تحقق الشىء عبارة عن علته، و حينئذ فالعلة التى هى التحقق ان كان تحققها بذاتها لا بتحقق علة اخرى

[1575] (2)- م: عن.
[1576] (3)- فى نسخة« ش» كلمة لا تكاد تقرأ، و هى مثل: حقيقة، أحقية، أحيقة.
[1577] (1)- م: و النزع العقلي الذي.
[1578] (2)- م: متأصلة.
[1579] (3)- ش: الاثباتى.
[1580] (4)- ش:- الى المعدوم.
[1581] (5)- ش: فالموجود.
[1582] (6)- كذا في النسخ.

فهو المطلوب، و الّا ننقل الكلام الى تحققه اى علته و تحقق تحققه و هكذا، فلا بد ان ينتهى الى تحقق قائم بذاتها حاصل بنفسه، و هو عبارة عن الوجود الحقيقى و حقيقة الوجود، و هو الّذى يصير به كل شىء منشأ للآثار، و هو علة

العلل، و وجودها، و باعتبار ارتباط الاشياء به ينتزع منه الكون المذكور، فافهم.

و اما ان هذه الحقيقة شخصية و قائمة بذاتها، فلان[1583] كل حقيقة مغايرة للوجود ما لم ينضم إليها الوجود فى نفس الامر لم تكن موجودة فيها، و ما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود إليها لم يكن له الحكم بكونها موجودة. فكل حقيقة مغايرة للوجود فهى فى كونها موجودة محتاجة الى غيرها الّذى هو الوجود، و كل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن، و لا شىء من الممكن بواجب، فلا شىء من الحقائق المغايرة للوجود بواجب؛ و قد ثبت ان الواجب موجود، فهو اذن لا يكون الّا عين الوجود. و لما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته متعينا بنفسه لا بامر زائد على ذاته، وجب ان يكون الوجود الّذى هو عينه كذلك.

فان قلت: يتوجه على المقدمة القائلة[1584] بان كل محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن منع لطيف، و هو ان المحتاج الى غيره الّذى هو موجده[1585] ممكن قطعا، لا المحتاج الى غيره الّذى هو وجوده.

اقول: يندفع هذا المنع بتقرير دقيق و هو انه لما احتاج فى موجوديته الى غيره فقد استفاد [تحققه] من الغير و صار معلولا له موقوفا عليه فى ذلك، و كل ما كان كذلك فهو ممكن سواء سمّى ذلك الغير موجدا او وجودا، فافهم.

ثم ان قلت على اصل المدعى: انه انما يتمّ لو سلّم كون الوجود حقيقة واحدة، و الّا فلم لا يجوز ان يكون الوجود حقيقة فنسبته[1586] يكون لها نوعان مختلفان يكون احدهما منحصرا فى شخصه و هو الّذى عين ذات الواجب؛ و الآخر له افراد مطابقة لافراد الممكن؟

اقول: هذا الاحتمال ظاهر البطلان، اذ اوّل ما فيه انه يلزم من ان يكون للواجب جنسا و فصلا[1587]، و هو يستلزم التركيب المنافى للوجوب الذاتى. و ثانيا اذ[1588] تلك

1583 (1)- ش: فان.
1584 (2)- كذا، و الكلمة غير مقروة.
1585 (3)- س: موجود.
1586 (4)- نسبية- ظ
1587 (5)- جنس و فصل- ظ
1588 (6)- ان- ظ.

الموجودات المغايرة لوجود الواجب لا يخلو اما ان تكون قائمة بذواتها او لا؛ فعلى الاول يلزم تعدد اشخاص قائمة بذواتها غير محتاجة الى غيرها، و هو ينافى التوحيد اللازم للوجوب الذاتى. و أيضا يلزم ان تكون فى الكون حقائق ثابتة ليست معلولة لواجب الوجود، بل يلزم ان لا يكون شىء[1589] من الموجودات معلولا له تعالى، لانها موجودة بوجودات ليست صادقا[1590] عليه تعالى، كما هو المفروض و هو ينافى ما ثبت من كون واجب الوجود علة لجميع ما دونه.

و على الثانى يلزم ان يكون اخذ نوع جنس واحد معادلا لنوع آخر، و هو يستلزم قول الذاتى على ما تحته بالتشكيک ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول بالذات و اولويتها بالتحقق منه، على ان وحدة الوجود الانتزاعى و ان المفهوم منه معنى واحد، ليس الّا[1591]، كما تشهد عليه بداهة العقل، و دلالاته مؤيد صادق بل شاهد عادل على وحدة الوجود الحقيقى الّذى هو منشأ الانتزاع، كما لا يخفى على من له حدس سليم و طبع مستقيم. فقد ثبت ان للوجود حقيقة شخصية منزهة عن عروض التعدد و الكثرة غير قائمة بشىء سوى ذاتها، بل الاشياء قائمة بها منسوبة إليها بالنسبة الاتحادية كما فى الواجب تعالى، او بالنسبة الارتباطية كما فى الممكن.

هذا خلاصة ما ذكرنا [ه] فى وحدة الوجود، و به قال اكثر الافاضل كابن جمهور[1592] اللحساوى و المحقق الطوسى و المحقق الخفرى و السيد الداماد و العلامة عبد الرزاق اللاهيجى و نظائرهم، و اللّه اعلم بالصواب.

و اما مذهب المتكلم فى الوجود و ادلتهم عليه مشهورة مذكورة فى كتبهم معروف[1593] بين الناس لا يحتاج الى ان نطول به الكلام و قد مرت اشارة الى مخّ مقالتهم

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 462

فى ضمن بيان مذهب المتألهة و ادلتهم، فافهم.

ثم ان هنا كشف مقال لتحقيق حال و قد صارت معركة للآراء و مطرحة للاذكياء و هى انه قال المحقق الخفرى فى تعليقاته على شرح الجديد للتجريد: ان الادلة المأخوذة[1594] فيها[1595] الموجود من حيث هو موجود التى يستدل بها على اثبات الواجب تعالى لمّيّة مفيدة لليقين المضاعف حقيقة بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه. و لمّا كان هذا القول بحسب الظاهر مخالفا للواقع اذ[1596] لا علة له تعالى حتى يستدل بها عليه[1597] فقد تصدى

[1589] (1)- ش: شيئا.
[1590] (2)- صادقة- ظ
[1591] (5) كذا.
[1592] (3)- كابن ابى جمهور الاحسائى- صح.
[1593] (4)- معروفة- ظ.
[1594] (1)- المأخوذ- ظ.
[1595] (2)- ش: منها.
[1596] (3)- ش: أن.
[1597] (4)- فى م بعده: حتى يصير الدليل لمّيا.

لتحقيق كلامه هذا كثير من الافاضل و ذكروا له توجيهات كثيرة قد رد جميعها الفاضل الشيروانى، و لقد احسن و اجاد فيما اورد و افاد. و انا اقول بتوفيق اللّه تعالى:

و منه: «انه لما كان مذهب المحقق الخفرى و كل من قال بصحة لمّية دليل اثبات الواجب تعالى مطابقا لذوق المتألهة و وحدة الوجود الحقيقى كما لا يخفى على المتتبع، يمكن ان يصحح هذا القول على مذهبهم بان يقال: المطلوب من ادلة اثبات الواجب اثبات وجوده الانتزاعى، اى كونه تعالى فى الخارج بحيث ينتزع منه هذا المفهوم الانتزاعى؛ لانه المتبادر من لفظ الوجود و المفهوم منه بداهة، حتى انه لأجل هذا التبادر قال المتكلم بانحصار معنى الوجود فيه. و أيضا اثباته مستلزم لاثبات متبوعه الّذى هو الوجود الحقيقى المطلوب حقيقة، و يحمل الموجود المأخوذ فى موضوع القياس على الموجود الحقيقى الّذى هو حقيقة الوجود، كما يشهد لهذا الحمل تقييده بما هو موجود، فيصير حاصل الدليل ان الموجود بما هو موجود- اى الوجود الحقيقى الّذى هو عين الواجب تعالى فى الواقع، كما ثبت سابقا- يقتضى كونه موجودا اى بحيث يمكن ان ينتزع منه هذا المفهوم، و لا خفاء

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 463

ان الوجود الحقيقى علة للكون المذكور، فصح كون الدليل لمّيا و حقيقا[1598] بان يكون طريقة الصديقين». انتهى ما اردنا [ه] من نقل كلامه.

و قال بعض الافاضل: «فحينئذ يصير ادلة اثبات الواجب مصادرة، اذ اتمامها حينئذ موقوف على اثبات وحدة الوجود [و] فى ادلة اثباتها اخذ وجوب الواجب تعالى مسلّما كما رأيت و عرفت».

اقول: فهم هذه المسائل و امثالها يحتاج الى قليل من التدبر و يسير[1599] من التفكر، و بدونه توقع فيما وقع فيه، فتدبر. و اعلم ان هاهنا مطلبين: احدهما: كون الادلة المذكورة لمّية. و ثانيهما: كونها استشهادا بالحق لا عليه. و الاول لا يحتاج فى اتمامه الى اخذ عينية الوجود الحقيقى مع الواجب تعالى، و لا الى ثبوته فى نفس الامر، و لا الى اثباته بالأدلّة، بل هم المدعى لمجرد ان الوجود حقيقة ثابتة فى نفس الامر، و هى منشأ انتزاع الكون الانتزاعى و علة له، اعم من ان يكون تلك الحقيقة شخصية او نوعية او جنسية، عين الواجب او غيره، ثبت وجود الواجب او لم يثبت، و ثبوت الواجب انما اخذ فى كون تلك الحقيقة شخصية، و ليس هو من مقدمات اللمية و لا دخيلا فيها كما عرفت؛ فمن اين حصلت المصادرة؟ فافهم.

[1598] (1)- فى النسخ: حقيقيا.

[1599] (2)- ش: يسيرا.

و اما الثانی و ان احتاج لاخذ العینیة و ثبوته تعالی، لکن یکفی فی اتمامه کون الوجود عینا للواجب، و الواجب ثابتا فی نفس الامر. و فی الواقع المقدمات المأخوذة فی الادلة المذکورة فی اثبات واجب الوجود جاریة فی اثبات کونه موجودا؛ و این الثبوت من الاثبات، و الواقع فی الواقع[1600] من الحاصل بالأدلّة؟ فافهم. و اللّه اعلم بالصواب.

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 465

18- حل شبهة الجذر الاصمّ

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 467

بسم اللّه الرحمن الرحیم و ایاه استعین

[اصل الشبهة]

قیل: لو قال قائل: «کلامی فی هذا الیوم کاذب» و لم یقل فی ذلک الیوم غیر هذا الکلام، لزم ان یکون ذلک الکلام صادقا و کاذبا معا، لانه ان کان صادقا فی نفس الامر لزم ان یکون المحمول- و هو کاذب- صادقا علی موضوعه و هو قول القائل «کلامی»، فیکون کلامه کاذبا، و لیس کلامه الّا «کلامی کاذب» فیلزم ان یکون کاذبا و قد فرض انه صادق. و ان کان کاذبا فی نفس الامر یلزم ان یکون المحمول و هو کاذب- غیر صادق علی موضوعه، فصدق علیه انه صادق، لان الموضوع کلام القائل، و الکلام واجب الاتصاف باحدهما، و لیس کلامه الّا «کلامی کاذب» فیکون صادقا و قد فرض انه کاذب.

[جواب الشبهة]

و اجیب بان قول القائل: «کاذب» انما یکون صادقا او کاذبا لو کان خبرا، و لیس فی «کلامی» اشارة الی فرد هذا المفهوم و لم یجعل آلة لملاحظته، لان فرده

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 468

منحصر فی قوله: «کلامی کاذب» و لا یمکن ان یجعل القائل «کلامی» اشارة إلیه و آلة لملاحظته، کما لا یمکن ان یقول هذا الکلام و اراد الاشارة الی نفس هذا الکلام.

و فیه بحث، اما أولا: فلان کون الکلام خبرا لا یتوقف علی ان یکون فی موضوعه اشارة الی الفرد بل قد لا یکون لموضوعه فرد اصلا، کقولک: «اللاشیء کاذب»، و «کلام من لا کلام له کاذب»، و قد یکون له فرد و لم تکن إلیه اشارة کالقضایا الطبیعیة التی تکون لموضوعاتها افراد.

[1600] (3)- کذا.

و أما ثانيا: فلان معنى جعل العنوان آلة لملاحظة فرده حال الحكم عليه، ان يحكم على العنوان نفسه حكما يتعدى الى فرده بواسطة انطباقه عليه بحسب نفس الامر حتى يكون المدرک بالذات هو العنوان فقط، كما حقق فى موضعه، لا ان تلاحظ خصوصية الفرد حين ملاحظة العنوان حتى يكون هناک مدركا بالذات؛ و حينئذ لا يحتاج الحاكم الى ان يلحظ خصوصية الفرد من العنوان حتى قيل انه لا يقدر على ذلک.

و أما ثالثا: فلانا نعلم بالضرورة ان لنا ان نخبر عن اى لفظ شئناه بقولنا:

«كاذب»، سواء كان مهملا معبّرا بخصوصه كقولک: «نطيق كاذب»، او بوجه عام كقولک: «اللاشىء كاذب»؛ و «كلام من لا كلام له كاذب»؛ او لو كان له فرد كقولک:

«الحجر كاذب» و «خبر المفترى كاذب». و استثناء كلام القائل فى ذلک الحكم من سائر الالفاظ ظاهر الفساد، و ما ذكر فى بيانه غير مسموع.

و الحقّ فى الجواب بعد تمهيد مقدمة، هى ان قول القائل: «كلامى كاذب» يتصور على ثلاثة اوجه: احدها: ان الحكم بالكذب على لفظ «كلامى». و الثانى:

ان يحكم على مفهوم مسمّاه حتى تكون القضية الطبيعية. و الثالث: ان يحكم على فرده و هو «كلامى كاذب» اذ لا فرد سواه، فيكون المحكوم عليه بالحقيقة ذلک الفرد، فكأنه قال: «كلامى كاذب كاذب» ان يختار كذبه ان كان الحكم على لفظ كلامى او مفهومه.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 469

قوله: «لو كان كاذبا لم يصدق المحمول و هو الكاذب على كلامى، فيصدق عليه الصادق».

فان قلت: انما يلزم ذلک لو كان لفظ «كلامى» او مفهومه خبرا؛ و ليس كذلک، اذ الاول لفظ مفرد، و الثانى ليس بلفظ. و ان يختار صدقه ان كان الحكم على فرد «كلامى» و هو «كلامى كاذب» حتى يكون الحاصل ان «كلامى كاذب كاذب»، هذا لما عرفت فى المقدمة.

قوله: «ان كان صادقا لزم ان يكون المحمول- و هو كاذب- صادقا على موضوعه- و هو كلامى- فيكون كاذبا». قلت: المحكوم عليه بحسب الحقيقة على هذا التقدير مجموع «كلامى كاذب»، و كذب ذلک يستلزم صدق هذا، كما ان كذب قولک: «الخلأ موجود صادق»، يستلزم قولک: «الخلأ موجود كاذب»، و لا محذور فيه، فتأمل.

*** من فوائد الامير صدر الدين محمد الشيرازى- قدس سره و نور ضريحه-

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 470

جواب المحقق الدوانى عن شبهة الجذر الاصم

بسم اللّه الرحمن الرحيم قد نمهّد بجواب[1601] المغالطة المشهورة مقدمة هى: ان حقيقة الخبر الحكاية عن النسبة الواقعة اما على وجه المطابق، و حينئذ يكون صادقا، او على الوجه الغير المطابق فيكون كاذبا. فلا يمكن ان يكون حكاية عن النسبة التى هى مضمونه.

توضيح ذلک: ما حقق فى موضعه من ان مرجع احتمال الخبر للصدق و الكذب الى امكان اجتماع النسبة الذاتية حكاية عن نفسها باعتبار وجودها فى الذهن كما فى قولک: «هذا الكلام صادق او كاذب» مشيرا الى نفس هذا؛ او كانت هى بعينها الواقع المحكى عنه، فلا يمكن اجتماعها مع انتصابها ضرورة امتناع اجتماع الشىء مع عدمه، و لهذا لو قال احد: «الكلام صادق» مشيرا الى نفس هذا الكلام لا يكون خبرا بل لا يكون له محصّل، فان النسبة التى هى مضمونه لا ينتهى الى المحاكاة عما فى الواقع بل تدور على نفسها.

و لعل السر فى ذلک ان التصديق [هو] الصورة الذهنية التى تقصد بها المحاكاة عما

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 471

فى الواقع، فلا يكون حكاية عن نفسها، اذ محاكاة الشىء عن نفسه غير معقول، و لأجل ذلک صار احتمال المطابقة و اللامطابقة من خواص التصديقات، فان الصورة ما لم يقصد بها المحاكاة عن امر واقعى لا يجرى فيها التخطئة و التغليط. الا يرى ان التصور اذا تصدى ان ينقش صورة ما من غير قصد الى الحكاية عن شىء معين فليس لاحد تخطئة فى ذلک النفس. فاما اذا تصدى تصويرا على انه مثال زيد مثلا توجه عليه الاعتراض لعدم المطابقة.

و من هاهنا يعلم الفرق بين الجملة الخبرية و الانشائية المنقولة عنها، نحو قولک: «الحمد للّه» على سبيل و لا[1602]؛ و الفاظ العقود فى حالتى قصد الاخبار و الانشاء، فانها فى حال الاخبار حكاية عن الواقع، و قد بيّن ان الخبر لا يكون حكاية عن النسبة التى هى مضمونه، فلا يتناول قوله: «كل كلامى كاذب» لنفس هذا الكلام، فانه من تلک الحيثية لا يحتمل الصدق لا عهد[1603]، و حينئذ فيختار كونه لانتفاء موضوعه فيلزم، و لا يلزم من كونه اتصافه بالصدق او المقدم و ليس بصادق و لا كاذب. فتأمل بالخير.

من فوائد المولى الفاضل الكامل جلال الدين محمد الدوانى- قدس سره-

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 472

ردّ المحقق الدوانى على صدر الدين الدشتكى فى حلّ الشبهة

[1601] (1)- لجواب- ظ.

[1602] (1)- كذا، و قد كتب الكاتب أيضا: كذا.

[1603] (2)- كذا، و قد كتب الكاتب أيضا: كذا.

بسم اللّه الرحمن الرحيم قوله[1604]: و اجيب- الخ.

اقول: قد مر له الجواب على الوجه الّذى اراده، ثم اورد عليه ما لا يرد على ذلک اصلا. و تقرير الجواب على وجه ان حقيقة الخبر هو الحكاية عن النسبة الخارجية اما على الوجه المطابق و حينئذ يكون صادقا، او على الوجه المخالف و حينئذ يكون كاذبا. فحيث ينتفى الحكاية عن النسبة الخارجية لا يتحقق الخبر. و قول القائل:

«كلامى اليوم كاذب» اذا جعل اشارة الى نفس ذلک الكلام لا تكون تلک النسبة الذهنية التى هى مدلوله حكاية عن نسبة خارجية اصلا، و لم يشربها الى خارج بالمطابقة، فلا يكون خبرا حقيقة. الا ترى ان قائلا لو قال: «كلامى هذا صادق» يشير الى نفس ذلک الكلام لم يكن خبرا بل ربما نسبه العقلاء الى ما يكون[1605]. هذا تقرير المجيب و اين هذا مما ذكره؟! اذ حاصل هذا التقرير منع كون هذا الكلام على هذا

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 473

الوجه خبرا لانتفاء كونه حكاية عن النسبة الخارجية لا لانه ليس فى كلامى اشارة الى فرده- الى آخر ما قال، و لا يخفى عدم ورود شىء مما ذكره على ذلک.

قوله: يتصور على ثلاثة اوجه.

اقول: الوجهان الاولان مما لا دخل له فى المبحث بل لا يسبق إليه الوهم، فلا جدوى فى ذكرهما الّا تكثير السواد و توفير الشعب كما هو دأب الشعب تحير[1606] اللّه اجل نفسى ان يصل عن مفرح السواد و كلاهما لا يليق لطالبى الصواب و منتجعى الرشاد. ثم انه لم يستوعب الاحتمالات، لان محصله انه اما حكم على نفس اللفظ او على نفس المفهوم او على فرده المعين. فظاهر انه يجوز ان يؤخذ قضية كلية فيكون معناه «كل كلامى فى هذا اليوم كاذب»، و انحصاره فى هذا الفرد لا ينافى الكلية؛ و ان يؤخذ جزئية فيكون معناه «بعض كلامى اليوم كاذب»، و المهملة ترجع إليها، لكن لا يخفى اختلاف حال القضية صدقا و كذبا بحسب اختلاف الجزئية و الكلية، فالتعرض لتلک الوجوه اهم. فظهر انه ترک ما يعنيه و اخذ ما لا يعنيه.

قوله: اذ لا فرد له سوى ذلک- الى قوله- كاذب.

اقول: انحصاره فى ذلک الفرد لا يقتضى كون المحكوم عليه بحسب الحقيقة ذلک الفرد. كيف و قد حقق ان المحكوم عليه بالذات هو نفس العنوان على وجه ينطبق على ما هو فرد له فى الواقع كما سبق.

قوله: ان يختار كذبه- الى قوله- ليس بلفظ.

[1604] (1)- يعنى الامير صدر الدين الدشتكى، و هذا رد على جوابه عن الشبهة، الّذي مرّ في أول الفصل.
[1605] (2)- كذا، و الصواب كما في رد الدشتكى عليه: يكره.
[1606] (1)- كذا في النسخة.

اقول: قد اشرنا الى انه لا جدوى فى ذلک، و من ذا الّذى يتوهم مثل هذا حتى يحتاج الى دفعه. و البيان كله فى الشق الاخير، و ستنجلى حقيقة الحال. ثم لا يخفى ما فى قوله: «ليس بلفظ».

قوله: و ان يختار صدقه ان كان الحكم على فرد كلامى- الى قوله- لما عرفت فى المقدمة.

اقول: قد عرفت هناک مما سبق منا انه اذا اخذ كلية او جزئية لا يكون محصلة

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 474

ذلک، اذ لا يكون هناک حكم على خصوص ذلک الفرد اصلا بل على الاول يكون الحكم على كل ما هو له [فرد][1607] فى الواقع، و حينئذ يكون قوله «كلامى كاذب» جزئيا مندرجا تحته، على ما اختاره من كون «كلامى كاذب» فرد ايّ من افراد الموضوع و هو ظاهر.

قوله: قلت: المحكوم عليه- الى قوله- كاذب.

اقول: بعد ما سبق عليه اذا كذب قوله: «كلامى كاذب» كان كذبه اما لانتفاء الموضوع او لوجوده مع اتصافه بنقيض المحمول. و الاول باطل، لان الموضوع عندكم هو قوله «كلامى» بعينه و هو موجود. و كذا الثانى، لاستلزامه كون «كلامى كاذب» غير كاذب بل صادقا و قد فرض كاذبا؛ هذا خلف.

و بوجه آخر: اذا وجد صدق قوله: «كلامى كاذب» و الحكم على نفس «كلامى كاذب» فيكون صادقا حيث فرض صدقه، و كاذبا من حيث انه محكوم عليه بالكذب فى القضية الصادقة. فتأمل.

من فوائد العلامة الدوانى- قدس سره-

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 475

[الرد على جواب المحقق الدوانى]

بسم اللّه الرحمن الرحيم قوله: و قول القائل: كل كلامى اليوم كاذب، اشارة الى نفس ذلک الكلام.

اقول: ان اراد بجعله «اشارة الى نفس ذلک الكلام» أن يجعل «كلامى» و هو العنوان اشارة إليه، فحاصل الجواب يرجع الى الوجه الّذى قرره المجيب، و من زعم انه غير الجواب الى وجه آخر فقد وقع فيما هرب منه من حيث لا يدرى و يرد عليه جميع ما اورده. و ان اراد به ان يجعل جميع قوله «كلامى كاذب» اشارة الى نفس ذلک الكلام الّذى هو فرد

[1607] (1)- أضفناه من متن رد العلامة الدشتكى.

موضوعه، فذلک امر لم یعتبر بعدد نقول[1608] لا نقول[1609] احد ان جمیع القضیهٔ لا بد ان یکون الی فرد الموضوع، و اثبات ذلک دونه خرط القتاد. و ان اراد به معنی آخر فلا بد ان یبین حتی ینظر فی صحته.

قوله: الا تری- الی قوله- نسبهٔ العقلاء الی ما یکره.

اقول: لا یخفی ان «کلامی صادق» فرد موضوعه، و هو «کلامی»، کما ان «کلامی کاذب» فرد موضوعه. و الکلام فی ذلک کالکلام فی هذا. و المجیب زاد

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 476

علیه لفظ «هذا» و جعله دلیلا علی انه لا یشار به الی نفس ذلک الکلام. فان اراد انه لا یشار بهذا الی «کلامی صادق» فذلک جائز بلا ریبهٔ. و ان اراد غیر «ان کلامی هذا صادق» لا یکون اشارهٔ الی نفس ذلک الکلام هذا، فاعرف حاله بالقیاس الی ما قلنا علی قوله و قول القائل «کلامی الیوم کاذب».

قوله: او جعل اشارهٔ الی نفس ذلک الکلام.

اقول: فلا جدوی فی ذلک الجمع بالجمع بین الاعتراض بعدم الاحتیاج الی التعرض لبعض الاحتمالات، و الاعتراض بعد استیعاب الاحتمالات لیس من دأب المحصلین اما للطالب البدیعیهٔ[1610] التی فی قوله «فلا جدوی- الی قوله- منتجعی الرشاد» مما لا مزید علیه.

قوله: انه لم یستوعب الاحتمالات.

اقول: قرر الاحتمال الثالث علی الوجه الّذی اراده ثم اورد علیه ما لا یرد. و تقریره علی وجهه: انه اذا کان العنوان فرد واحد بحسب نفس الامر کقول القائل کلامی المنحصر فرده فی قوله «کلامی کاذب» فی الصورهٔ المذکورهٔ و حکم علی فرده یکون المحکوم علیه بحسب الحقیقهٔ ذلک الفرد لا غیر، سواء احدث القضیهٔ کلیهٔ او جزئیهٔ او مهملهٔ، اذ الحکم علی ما هو فرد العنوان فی الواقع کما ستعرف به، و لا فرد فی الواقع سوی ذلک، غایهٔ الامر انه عبّر عنه بوجه عام و کان من حسن ان الحکم اذا کان فی الحقیقهٔ علی فرد واحد کانت القضیهٔ شخصیهٔ، لم یتذکر ان القضیهٔ الشخصیهٔ لا بد ان یذکر موضوعها بوجه خاص.

قوله: و ظاهر انه یجوز ان یؤخذ- الی قوله- و المهملهٔ ترجع إلیها.

[1608] (1)- کذا، و قد کتب الکاتب أیضا: کذا.
[1609] (2)- کذا، و قد کتب الکاتب أیضا: کذا.
[1610] (1) کذا في النسخة

اقول: قد عرفت آنفا ان القضيهٔ المذكورهٔ سواء اخذت كليهٔ او جزئيهٔ او مهملهٔ كان الحكم بحسب الحقيقهٔ على ذلک الفرد و هو لا يوجب كونها شخصيهٔ.

قوله: لكن لا يخفى اختلاف حال القضيهٔ صدقا و كذبا بحسب اختلاف الكليهٔ و الجزئيهٔ.

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 477

اقول: ان اراد اختلاف حال هذه القضيهٔ، المنحصر موضوعها فى فرد واحد، فظاهر انه لا يختلف حاله صدقا و كذبا بحسب اختلاف الكليهٔ و الجزئيهٔ، و ان اراد اختلاف حال قضيهٔ اخرى فالتعرض لبيان حال هذه القضيهٔ التى تكون الكلام فيها اسم، فيظهر انه يوما بعينه واحد فيما لا يعينه.

قوله: اقول: انحصاره فى فرد لا يقتضى ...

اقول: قد عرفت انه يقتضيه. و اما قوله: «كيف [و قد][1611] حقق ان المحكوم عليه بالذات هو نفس العنوان على وجه ينطبق على ما هو فرد فى الواقع»، فانما ينافى ذلک اذا كان العنوان من هذا الوجه غير ذلک الفرد، و ذلک الفرد ليس كذلک فاعرفه.

قوله: قد عرفت هناک مما سبق منا انه اذا اخذ كليهٔ او جزئيهٔ [تكون محصلهٔ ذلک». اقول[1612]:] لا يكون محصلهٔ ذلک، اذ لا يكون هناک حكم على خصوص ذلک.

اقول: لو كان هناک حكم على خصوص ذلک الفرد على ذلک و لا يقال حينئذ يكون محصلهٔ ذلک.

قوله: بل على الاول يكون الحكم على كل ما هو فرد له فى الواقع.

اقول: فكل ما هو فرد له فى الواقع ليس الّا قوله «كلامى كاذب» فقد حكم عليه لا على غيره و هو المعنى من قولنا هو المحكوم عليه بحسب الحقيقهٔ.

قوله: و حينئذ يكون «كلامى كاذب» جزئيا مندرجا تحته.

اقول: ذلک غير لازم لان الكلام فى القضيهٔ الملفوظهٔ، و القائل تكلم بكلامى كاذب، فهو القضيهٔ الملفوظهٔ و ان كان الحكم على فرده؛ كأنک اذا قلت: «كل انسان

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 478

[1611] (1)- أضفناه من متن الرسالة.

[1612] (2)- وقع هنا في النسخة خلط، فجعلنا هذه العبارة بين معقوفين ليتصل كلام المحقق الدوانى على ما في رسالته.

حيوان كاتب»، القضيهٔ الملفوظهٔ هذه لا «زيد حيوان» و «عمرو حيوان» الى غير ذلک و ان حكمت على افراد الانسان.

قوله: اقول: بعد ما سبق- الى قوله- القضيهٔ الصادقهٔ.

اقول: قد مر ان المحكوم عليه فى قوله القائل «كلامى كاذب» بحسب الحقيقهٔ و قوله «كلامى» و هو لفظ «كلامى كاذب» لكان القائل قال: «كلامى كاذب كاذب»، فان كان الترديد فى كلامى كاذب كاذب يختار صدقه.

قوله: فيكون صادقا حيث فرض صدقه، و كاذبا من حيث انه محكوم عليه بالكذب.

اقول: المفروض صدقه على ذلک التقدير هو كلامى كاذب كاذب، و المحكوم عليه بالكذب فى القضيهٔ الصادقهٔ هو كلامى كاذب، و لا محذور فيه، و ان كان الترديد فى كلامى كاذب الّذى هو الموضوع فى كلامى كاذب يختار كذبه.

قوله: كان كذبه اما لانتفاء الموضوع او لاتصافه بنقيض المحمول.

[اقول]: يختار الاول.

قوله: و الاول باطل، لان الموضوع عندكم هو قوله: «كلامى كاذب»[1613].

اقول: لا نسلّم، بل موضوعه هو لفظ «كلامى» و هو ظاهر لا سترهٔ فيه.

من فوائد الامير الكبير صدر الدين محمد الحسينى الشيرازى- قدّس سرّه و نوّر ضريحه

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 479

[الفهارس]

الفهرس التفصيلى الآيات الاحاديث الاشعار الاصطلاحات الاعلام الاماكن الكتب و الرسائل الملل و الفرق بعض مصادر التحقيق

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 481

الفهرس التفصيلى

اتحاد العاقل بالمعقول الديباجهٔ المقالهٔ الأولى: فى اتحاد العاقل بالمعقول 65

فصل [1]: فى درجات العقل النظرى موافقا لما ذكره اسكندر الافريدوسى 65

[1613] (1)- فى متن الرسالة:« كلامى بعينه». و على هذا فلا يرد عليه ما أورد بل كلامهما واحد.

المقام الأول: العقل الهيولانى 65

المقام الثانى: العقل بالملكة 68

المقام الثالث: العقل الفعّال 69

فصل [2]: فى أنّ التعقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول 70

أقسام صور الاشياء 70

الصورة المجردة معقولة بالفعل 71

البرهان الحاسم على ثبوت الاتحاد 71

اتحاد اقسام المدركات بالمدركات 72

فصل [3]: فى تسديد ما اصّلناه و تأكيد ما قرّرناه 74

مراتب تجريد النفس 74

اتحاد النفس بمدركاتها 74

مراتب تكامل النفس 75

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 482

فصل [4]: فى امعان النظر فى هذا المنهاج و الاشارة الى علم اللّه تعالى بالاشياء الممكنة 76

معرفة كيفية الابصار و المذاهب فيها 76

إنشاء الصور الادراكية هو المختار فى هذا الباب 76

تأييد بكلام صاحب «اثولوجيا» 77

لا يرد على المذهب القويم فى باب العلم ما يرد على الصور المرتسمة، و اشكال

الوجود الذهنى الصعب 77

فصل [5]: فی طریق آخر لبیان المطلوب 78

برهان التضایف فی اثبات الاتحاد 78

اشکال و جواب 79

فصل [6]: فی دفع ما یرد علی القول باتحاد العاقل بالمعقول و حلّ الشبهۀ التی ذکرها الشیخ و غیره 80

الحجۀ الخاصۀ فی نفی الاتحاد من کتاب «الاشارات» 80

الحجۀ العامّۀ فی نفی الاتحاد 80

نقل کلام الشیخ فی ردّ فرفوریوس من کتابی «الاشارات» و «الشفاء» 80

الحجۀ العامّۀ فی نفی الاتحاد من کتاب «الشفاء»، قسم الطبیعیات 81

بیان مقدمتین فی نفی الحجج الواردۀ فی نفی الاتحاد 82

بیان اقسام الاتحاد 82

اشکال و جواب 83

ملخص الکلام بأن صدق المعانی المتغایرۀ العارضۀ علی ذوات مختلفۀ جائز علی ذات واحد 83

نفی الحجج العامّۀ الواردۀ فی «الاشارات» و «الشفاء» 83

نفی الحجج الخاصّۀ الواردۀ فی «الاشارات» 84

استشهاد بکلام الشیخ فی إلهیات «الشفاء» 84

وجود التناقض بین کلام الشیخ فی «الاشارات» و «الشفاء» 85

قول من یقول ان اختلاف الوجود و النفس فی المراتب بالعوارض باطل 85

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 483

الکمالات الوجودیۀ زائدۀ علی اصل الوجود من وجه 86

ردّ ما ورد فی «الاشارات» فی الحجة الخاصة 86

ردّ ما ورد فی «الشفاء» فی الحجة الخاصة 87

معرفة ان النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء 88

تتمة الردّ 88

یمکن اتصاف الشیء بالقبول الاستکمالی 89

النفس اذا قویت تصیر مصداقا لمعان کثیرة 90

نقل تتمة کلام الشیخ عن «الشفاء و الردّ علیه 90

عدم تغییر النفس فی ادراک المعقولات محال بوجهین 91

تهافت کلام الشیخ مع ما ذکره فی «المبدأ و المعاد» فی نفی الاتحاد 91

اعتذار المحقق الطوسی عن التهافت 92

مباهاة الصدرا و ابتهاجه بکشف القاعدة و البرهان علیها 92

المقالة الثانیة: فی انّ العقل البسیط کل المعقولات، و ان عند تعقلها لشیء یتّحد بالعقل الفعال، و ما یرتبط بذلک و یتعلق به 93

الفصل الأول: فی انّ کلّ بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء الوجودیة الّا ما یتعلّق بالنقائص و الاعدام 93

البرهان الحاسم علی القاعدة 93

النفس الناطقة تمام ما دونها 94

الفصل الثانی: فی تحقیق قول المتقدّمین انّ النفس حینما تعقل الأشیاء تتّحد بالعقل الفعال 95

نفی الاتحاد بالعقل الفعال 96

نفی الاتحاد فی کلام الشیخ 96

الرّد علی من ینکر الاتحاد 96

ابتهاج الصدرا بنيل الحقيقة فى هذه المسألة 96

ثلاث مقدمات بها تكسر سورة استبعاد المخالفين 96

المقدمة الاولى: اتحاد النفس بالمعقول 97

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 484

المقدمة الثانية: وحدة العقول ليست بعدديّة 97

المقدمة الثالثة: العقل البسيط هو كلّ الأشياء المعقولة 98

بيان اتحاد نفس بالعقل الفعال 98

منشأ انكار الاتحاد هو الذهول عن تحقيق الوحدة العقلية 99

الفصل الثالث: فى التنصيص على ما ذكرناه من كلام الفيلسوف المقدّم 100

نقل المصنّف عن «اثولوجيا» 100

شرح بعض فقرات «اثولوجيا» 101

تحقيق معنى «القوّة» فى عباراته 101

تحقيق معنى «الجزء» فى عباراته 102

تحقيق معنى «الحركة و ...» فى عباراته 102

نقل المصنف عن «اثولوجيا» تارة اخرى بأنّ الاشياء كلّها فى العقل، و أنّ فى العقل جميع العقول و الحيوان 103- 102

اجوبة المسائل الجيلانية الديباجة 107

المسألة الاولى: بيان الاشكال الّذى فى الحركة الكميّة 109

الجواب: فى رد كلام الجمهور 110

برهان على أن المقدار الحاصل فى الحركة الكمية فائض من داخل الاشياء 111

الاعتبارات التى تعرض على الهيولى باعتبار الصورة 111

تحقيق قول الحكماء بان الفعل للصورة و القبول للمادّة 112

الرد على الدوانى و غيره فى قبول الهيولى الأعراض 112

المسألة الثانية: الاشكال الّذى فى ثبوت النفس للنبات 113

الجواب: تحقيق المسألة بأن الجوهر المفارق مقوم هويّة النبات و غيرها لا عينها 113

المسألة الثالثة: الاشكال الّذى فى الوجود الذهنى 114

الاشكال فى قول من حلّ هذه العويصة بمسألة الحمل الاولى 114

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 485

الجواب: بأن ثبوت الاشياء فى الذهن بماهياتها لا بوجوداتها 115

المسألة الرابعة: الاشكال الوارد فى ثبوت الادراكات للحيوانات 116

الجواب: بأن ادراكات الجزئية تحتاج الى قوى درّاكة 116

الجوهر الملكوتى الّذى يفيض الادراكات فى الحيوانات خارج عن هويتها بخلاف الانسان 118

المسألة الخامسة: تهافت بعض المأثورات الروائيّة مع قاعدة «أن النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء» 119

الجواب ببيان مقدمات 119

المقدمة الاولى: ان الروح غير النفس 119

بيان مراتب النفس 120

المقدّمة الثانية: ثبوت الحركة الجوهرية فى الأجسام و سيلانها 120

المقدمة الثالثة: ثبوت مقام الروح للخواص 120

شرح الروايات التى يهافت ظاهرها مع القاعدة 121

اجوبة المسائل الكاشانيّة الديباجة 125

المسألة الاولى: الاشكال الوارد فى ادراک النفس نفسها و قواها 126

الجواب 126

اتفاق الحكماء فى ادراک النفس نفسها 126

الشک فى جوهرية النفس غير قادح فى ادراكها ذاتها 127

تحقيق منشأ الشک فى جوهرية النفس 128

تشارک الحدّ و البرهان فى الوجود و النفس 129

العلم الحضورى فى مدركات النفس 130

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 486

تحقيق علم النفس بآلاتها 130

تحصيل حكمى: بأن علم النفس بقواها و آثارها حضورى 130

تتمّة تنبيهية: القوى الحسية مجبورة فى افعالها دون الباطنية 131

محدودية الحواس الظاهرة فى ادراكاتها 132

المسألة الثانية: الاشكال الوارد فى الافاعيل الغير الاختيارية 133

الجواب: بمسّخريّة هذه الافاعيل عند النفس 133

تنبيه بأقسام المشيّة 133

المشية التى نشأت من الحبّ الذاتى منشأة الأفاعيل الغير الاختيارية 134

تبصرة بمسألة ارادته تعالى 134

كيفية انقياد القواهر للّه تعالى 135

بیان انّ کل بسیط صوری هو عین الشعور 135

القصد و الشعور الزائدان یضران الفاعل الکامل فی فعله 136

المسألة الثالثة: الاشکال الوارد فی الافاعیل العجیبة للنباتات و الحیوانات 137

الجواب: قول من قال فی هذه المسألة بثبوت ارباب الانواع 137

اثبات الشعور فی الحیوانات و النباتات نظرا بوجوداتها 139- 137

المسألة الرابعة: الاشکال الوارد بعدم انطباع القوی الفاعلة فی الطبیعة و اشرفیتها فی الخیال و الوهم 140 الجواب: انکار القوة الفاعلة المستمرة فی تکوّن المنی و البذر و الاستشهاد بکلام الشیخ 140 تحقیق عدم اشرفیة القوی النباتیة و الطبیعیة علی الوهم و الخیال 141

عدم مقومیّة القوة النامیة و غیرها لطبیعة الحیوان 141

استخدام النفس جمیع القوی فی سیرها الکمالی من دون تقوّمها بها 142

المسألة الخامسة: الاشکال الوارد فی اشرفیة نفس الانسان علی النفس الفلکی 143

الجواب 143

ابتهاج المصنف فی حلّ هذا المعضل 143

تنافر طبیعة العامة عن النیل بمغزی الجواب 144

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 487

تمهید مقدمة فی بیان اقسام النفوس 144

ان الطبیعة الانسانیة فیها قوة انواع کثیرة من الملائکة و الشیاطین و السباع 145

الحق الصریح فی الجواب هو: ان نفوس المقربین تفضل علی ملائکة الافلاک 146

توضیح اشرفیة هذا النفوس علی النفوس الفلکیة مع علیتها لها 146

رسوخ نفس الفلک فی مرتبة و عدم تجاوزها عنها 146

الامانة الالهية توجب افضلية النفوس الانسانية 147

توضيح الظلوم و الجهول فى باب الانسان 148

سبب ارتقاء الانسان اشتماله على جهتى القوة و الفعل 149

التوجه بالافتقار الذاتى يوجب التكامل 150

بيان احوال النفوس فى مباحث 151

المبحث الأوّل: فى معرفة النفوس الساذجة 152

المبحث الثانى: فى معرفة النفوس العامية السليمة 153

المبحث الثالث: فى معرفة النفوس الشقية الجاحدات للحق 153

المبحث الرابع: فى معرفة نفوس الفسقة و الفجار 154

المبحث الخامس: فى معرفة نفوس المتوسطة و مراتبها 155

نقل كلام الشيخين و التعجب منه 156

رد كلام الشيخين 157

تخلّص قدسى فى معرفة الصور التى يلتذّ منها السعداء و يؤلم منها الأشقياء 159

اجوبة مسائل النصيرية الديباجة 163

رسالة خواجه نصير الدين الطوسى الى شمس الدين الخسروشاهى و فيها ثلاثة أسئلة 165 الجواب عن السؤال الأوّل فى مدخلية السرعة و البطء فى وجود الحركات 167

الجواب عن السؤال الثانى فى بيان كيفية عدم تجويز الفناء للنفس مع

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 488

حدوثها فى المادّة 168

بيان تغيير رأى المصنف بمضىّ الأيام 169

توضيح قاعدة: «ان النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء» 170

الجواب عن السؤال الثالث فى كيفية حصول التكثر فى الصادر الأول 171

تمهيد مقدمتين 172

المقدّمة الاولى فى ان كل ممكن زوج تركيبى 171

المقدمة الثانية فى معرفة الجاعل الأوّل 171

تحليل الجواب 172

نقل كلام الطوسى عن شرح «الاشارات» 173

بيان وجوه الخلل فى كلامه الشريف 174

اصالة جعل الوجود الديباجة 181

الاصل الاول: فى اصالة الوجود 182

الاصل الثانى: فى جعل الوجود أوّلا 182

البرهان الأوّل 182

البرهان الثانى 183

البرهان الثالث 184

البرهان الرابع 185

البرهان الخامس 186

البرهان السادس 186

البرهان السابع 187

البرهان الثامن 187

البرهان التاسع 188

البرهان العاشر 188

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 489

البرهان الحادی عشر 188

البرهان الثانی عشر 189

البرهان الثالث عشر 190

البرهان الرابع عشر 190

البرهان الخامس عشر 190

التنقیح الدیباجة 195

الاشراق الأول: فی ایساغوجی 197

المقدّمة 197

لمعة [1]: فی العلم و اقسامه 197

لمعة [2]: فی الدلالات و اقسامها 198

لمعة [3]: فی المفرد و المرکب 199

لمعة [4]: فی الکلّی و الجزئی و اقسام الکلّی 199

لمعة [5]: فی الالفاظ و نسبتها 200

لمعة [6]: فی النسب الاربع 200

لمعة [7]: فی الحمل و اقسامه 201

لمعة [8]: فی الایساغوجی او الکلیات الخمس 202

لمعة [9]: فی معرفة الکلیات الخمس 202

لمعة [10]: فی اقسام الکلّی 203

الاشراق الثانی فی الأقوال الشارحة 204

لمعة [1] فی الحدود و الرسوم 204

لمعة [2]: فی الحدّ و دلالته و ترکیبه 204

خاتمه: فی امثلة من الخطأ فی التعاریف مهذّبه للطبع (علل المغالطة) 205

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 490

الاشراق الثالث فی باریرمیناس 207

تمهید: فی اقسام الوجود 207

لمعة [1] فی أقسام القضایا و اجزائها 207

لمعة [2]: فی أقسام القضایا بحسب الموضوع 208

لمعة [3]: فی موضوع القضایا 208

لمعة [4] فی القضیة المعدولة و المحصّلة 209

لمعة [5]: تبصرة فی القضایا الشرطیة 209

لمعة [6] فی ترکیب القضایا الشرطیة 209

الاشراق الرابع فی جهات القضایا و تصرّفات فیها 210

لمعة [1]: فی معرفة الجهات و القضایا الموجّهة 210

اقسام القضایا الموجهة البسیطة 210

اقسام القضایا الموجهة المرکبة 211

لمعهٔ [2] فی الامکان 211

لمعهٔ اشراقیهٔ [3] فی رجوع القضایا الی الضروریّهٔ 212

لمعهٔ [4] فی معرفهٔ النقیض و نقیض الجهات 213

لمعهٔ حکمیهٔ [5] فی وحدهٔ الحمل 214

لمعهٔ [6] فی العکس المستوی 214

لمعهٔ [7] فی عکس النقیض 216

الاشراق الخامس فی الترکیب الثانی 217

لمعهٔ [1]: فی القیاس و مادته 217

لمعهٔ [2] فی صورهٔ الاقیسهٔ الاقترانیهٔ 218

الشرائط العامهٔ للقیاس الاقترانی 218

لمعهٔ [3]: فی الشرائط الخاصّهٔ للشکل الأول و ضروبه 219

لمعهٔ [4]: فی الشرائط الخاصّهٔ للشکل الثانی و ضروبه و اثباته 220

لمعهٔ [5]: فی الشرائط الخاصهٔ للشکل الثالث و ضروبه و اثباته 221

لمعهٔ [6]: المقدمات الشرطیهٔ فی القیاس الاقترانی 223

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 491

عقد و حل 224

لمعهٔ [7]: فی القیاس الاستثنائی 225

الاشراق السادس فی الاقیسهٔ المختلفهٔ 226

لمعهٔ [1]: فی القیاس المرکّب و تعداد مقدمات القیاس 226

لمعة [2] فى قياس الخلف و مقدماته 226

لمعة [3]: فى قياس الدور 227

لمعة [4]: تبصرة حكمية فى القياس 227

الاشراق السابع فى اصناف ما يحتج به 228

الاشراق الثامن فى البرهان 229

تمهيد: فى الصناعات الخمس 229

لمعة [1] فى المطالب 230

لمعة [2] فى البرهان اللمّى و الإنّى 231

لمعة [3]: فى اجزاء العلوم 231

لمعة [4]: فى تلازم الحدّ و البرهان 232

الاشراق التاسع: فى سوفسطيقى أى المغالطة 234

تمهيد: فى مقدّمات المغالطة 234

لمعة [1]: اسباب الغلط فى القياس 234

الحشرية فصل [1] فى أنّ عذاب القبر حقّ بقول مجمل 239

ملكات الاعمال تشاهد فى القبر 239

فصل [2]: فى الاشارة الى حقيقة الحشر 240

تفسير يوم الجمع و يوم الفصل 240

كشف حال لتتميم حال 241

الحشر بميزان ما يعمل الانسان لأجله 241

اشارة اجمالية الى حقيقة الصراط 242

فصل [3] فی الاشارة الی الصراط 243

فصل [4] فی الاشارة الی کیفیة وزن الأعمال و ذکر المیزان فصل [5]: فی الاشارة الی صحائف الأعمال و کرام الکاتبین و نزول الملائکة علی الاخیار و نزول الشیاطین علی الأشرار 246 ان لوح النفس ینتقش من الأفعال 246

اشارة الی اقسام الملائکة 247

رؤیة نتیجة الاعمال فی القیامة 248

بیان تجسّد الاعمال 249

اصناف الناس یوم القیامة 250

فصل [6]: فی الاشارة الی طبقات الحساب 251

الناس یوم الحساب علی طائفتین 251

معرفة طائفة یرزقون بغیر حساب 251

معرفة طائفة اهل الحساب 251

معرفة الحساب نفسه 252

فصل [7] فی ذکر أصناف الخلائق یوم الآخرة و ذکر الجنّة و النار بوجه سرّی 253

معرفة الاصناف الثلاث فی الآخرة 253

کیفیة مرور الأصناف الثلاثة علی الجحیم 254

اهل الاعراف 254

معرفة حال الاشقیاء و السعداء فی الآخرة 255

مکاشفة: فی معرفة التضاد الّذی بین اصحاب الیمین و الشمال 256

فصل [8]: فی الاشارة الی خازن الجنة و خازن الجحیم، و کیفیة وصول الخلق الی الفطرة الاصلیّة التی لهم فی النشأة الاولی لحصول التطابق التعاکسی بین النشأتین 257 مراتب تکوّن الانسان 257

المعاد هو الرجوع الی الفطرة الاولی 258

انتفاء الإرادة یوجب السعادة فی الدنیا و الآخرة 258

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 493

وجه تسمیة خازن الجنة بالرضوان 259

انتفاء القدرة و العلم و الوجود عن السالک 259

وجه تسمیة خازن الهاویة بالمالک 260

فصل [9]: فی الاشارة الی حالات تحدث یوم القیامة و الی وقوف الخلق

فی العرصات 261

اشارة الی القیامة الصغری و الکبری 261

قطع اسباب التنازع و العناد 262

تجلّی الموت بصورة الکبش الأملح و تجلّی الجحیم بصورة البعیر 262

الخلسة و دیباجة عرش التقدیس رسالة الخلسة 265

بیان الرؤیا 265

تعبیر الرؤیا 266

دیباجة عرش التقدیس 267

رسالة خلق الاعمال الخطبة 271

بیان المذاهب التی فی خلق الاعمال 272

المذهب الأوّل ان اللّه تعالی أوجد العباد و أقدرهم علی بعض الأفعال 272

الفوائد المترتبة على هذا المذهب 272

المذهب الثانى: لا مؤثر فى الوجود الّا اللّه (مذهب الاشاعرة) 272

المفاسد المترتبة على هذا المذهب 273

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 494

المذهب الثالث: انّ اللّه قادر على كل شىء، لكن الاشياء فى قبول الوجود متفاوتة 273

تحليل الخير و الشر على هذا المذهب 274

المذهب الرابع: قول الراسخون فى العلم هو الوحدة فى الكثرة و بالعكس 274

الفوائد المترتبة على هذا القول 276

الحكومة: باختيار المذهب الرابع 276

تحليل «لا جبر و لا تفويض بل امر بين الامرين» 276

توضيح المذاهب بامثلة 277

مذهب التنزيه و التشبيه فى هذا الموقف 277

تمثيل لتبيان المذهب الحقّ 278

معرفة النفس و قواها فى هذا المجال 278

شواهد الربوبية الديباجة 283

بيان المسائل التى أوردها فى الرسالة 284

1- مسألة التوحيد الخاصّى 284

2- مسألة التوحيد العامّى 285

3- تحقيق لوجود المثل الافلاطونية 285

بیان الآراء المختلفة فیه 285

4- انّ اثر الجاعل هو الوجود بجعل بسیط 286

5- انّ الوجود حقیقته بسیطة و یصدق علی مصادیقه بالتشکیک 286

6- بیان التقدّم بالحقیقة و بالحقّ 286

7- تصحیح الثلیث فی الصادر الأول 287

8- اختلاف الوجود بالماهیات 287

9- تحقیق علمه تعالی بالاشیاء 287

10- تحقیق القول فی الوجود الذهنی 287

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 495

11- تحقیق القول فی اتحاد العاقل و المعقول 287

12- تحقیق القول باتحاد النفس بالعقل الفعال 288

13- کیفیة الفاعلیة و الغائیة فی العقل الفعّال 288

14- وحدة الموضوع المعتبرة فی التناقض تعتبر فی الموضوعات

الجسمانیة لا العقلیة 288

إیضاح: بان الصور النوعیة حقیقة بسیطة کالوجود 288

15- تجویز الحرکة الجوهریة 289

16- تحقیق عروض الموت للانسان 289

17- الفصل الاخیر حقیقة کلّ ماهیة ترکیبیة 289

18- تحقیق المذهب المستحدثة فی المزاج 290

19- تحقيق مسألة المادّ الجسمانى 290

20- تحقيق ماهية القبر 290

21- تحقيق مراتب تكامل الانسان 290

22- تحقيق مسألة المعراج الجسمانى 291

23- تحقيق الأجزاء الثلاثة فى وجود النفس الانسانى 291

24- انّ حقيقة الانسان نوع واحد فى هذه النشأة و انواع كثيرة فى النشأة الأخرى 292

25- تنزل النفس فى ادراک المحسوسات 292

26- تحقيق الصور المرئية فى المرايا 292

27- تحقيق لمّية اختصاص المنطقة بموضع معين 292

28- تفسير «خلق السموات و الارض فى ستّة ايام» 293

29- حمل متشابهات القرآن على ظاهر معناه 293

30- ان العقل كل الموجودات 293

31- التركيب الاتحادى بين المادة و الصورة و بين البدن و النفس 293

32- اثبات حركة النمو و الذبول فى النبات و الحيوان 294

33- اقامة البرهان العرشى على ثبوت العلم الحضورى الاشراقى للبارى 294

34- اثبات العلم الحضورى للنفس بالنسبة الى الحواس الظاهرة و فاعليتها بالرضا 294

35- المبدأ الفاعلى مقوّم الوجود و فاعل الماهية 294

36- اتصاف العقول المفارقة بالامكان باعتبار ذاتها لا نفس الامر 294

37- ان أصحاب النار بالاصالة هی النفس و الهوی و الشیطان 294

38- دفع الشبهة الواردة فی قاعده امکان الاشرف 295

39- ان هیولی العناصر واحدة بالشخص 295

40- ان الصورة فی الذهن جوهر بالماهیة و کیف بالذات لا بالحقیقة 295

41- تشارک الحد و البرهان 296

42- اثبات حدوث العالم الجسمانی 296

43- کل ماله الحرکة من الدنیا 296

44- تحقیق مسألة الزمان و المکان فی دار الآخرة 296

45- تضایف الدنیا و الآخرة 296[1614]

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین ؛ ص496

46- تحقیق کون الآخرة فی داخل حجب السماوات 296

47- اشرفیة الفعل علی القوة فی الدنیا 296

48- انّ جوهر النبوة مشتمل علی مراتب ثلاث 296

49- تحقیق ان النبی خادم للقضاء الالهی 297

50- تحقیق قوله تعالی: «یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَیْرَ الْأَرْضِ» 297

51- اجتماع الخلائق یوم الحشر فی ساهرة واحدة 297

52- تحقیق فی أنّ مبادی علم یمکن أن تکون من عوارضه الذاتیة 297

[1614] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، 1جلد، حکمت - تهران، چاپ: دوم، 1420 ه.ق.

53- ان الكلّی الطبیعی موجود فی الخارج بالعرض 297

54- مسألة تحقیق الجوهر فی الذهن 297

55- تحقیق فی افراد الاجناس العالیة 298

56- تحقیق ان علمه تعالی بالجزئیات کفاعلیته 298

57- اثبات الشعور و التسبیح فی جمیع الموجودات 298

58- العالم تسبیح واحد للباری و مسبح له باعتبار آخر 298

59- البرهان العرشی علی کون الجسمیة المقداریة مناط الموت و الجهالة 298

60- الوجود فی کل شیء عین العلم و القدرة و سایر الکمالات 298

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 497

61- الجواب عن الایراد الوارد فی اثبات النفس من جهة ادراک المعانی المنقسمة 298

62- ابطال برهان المحقّق الخفری فی اثبات واجب الوجود 299

63- عدم الجمع بین مجعولیة الماهیة و التشکیک بالاقدمیّة 299

64- تحقیق کثرة الصفات الکمالیة 299

65- لیس لذات الباری برهان و حدّ خلافا لصفاته 299

66- اثبات تنوع باطن الانسان و نفسه فی کلّ حین 299

67- تحقیق مسألة البداء 300

68- تفسیر قدرته تعالی بصحة الفعل و الترک لا یوافق مسلک الفلاسفة 300

69- اثبات قدرته تعالی علی معنی صحة الفعل و الترک 300

70- ان هیولی کل فلک و عقله مغایر لفلک آخر 300

71- ان العالم صورة الحق و اسمه 300

72- كيفيّة تخلّق الانسان بأخلاق اللّه بالحقيقة 301

73- اثبات حيوان انسانى و موقفه فى المعاد 301

74- تحقيق فى مبدأ الفصل الاخير 301

75- تحقيق فى جوهرية النفس و عدمها 301

76- تحقيق ان العرض الذاتى هو الخارج المحمول و دفع مقالة الدوانى فيه 302

77- تجرّد القوة الخيالية عن البدن الدنيوى دون الاخروى 302

78- تحقيق مقالة الشيخ فى القانون فى اللذة البصرية و السمعيّة 302

79- تحقيق ما أفاده الشيخ فى نفى الحركة عن مقولة متى 302

80- التوفيق بين مقالة المحقق الطوسى و الشيخ فى متعلّق النفس 302

81- اثبات الشوق فى الهيولى و دفع ما ذكره الشيخ 302

82- تحقيق فى عدم تخصيص القاعدة الفرعية فى اتصاف الماهية بالوجود 302

83- تحقيق فى فناء الدنيا 303

84- انّ اكثر الناس يعبدون غير اللّه 303

85- تبيين وجه غلط عبدة الاصنام 303

86- بيان الطاعة الجبلية فى كلّ الموجودات 304

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 498

87- مسألة خلود اهل النار 304

88- عينية البرزخ الّذى فى قوس النزول مع ما فى الصعود 304

89- تطبيق مقولات العشر مع اسماء اللّه تعالى و تفسيره على لسان اهل اللّه 304

90- اثبات كون الدنيا دار انتقال و زوال، و الآخرة دار قرار و ثبات 305

91- ان علمه تعالى تابع و متبوع من وجهين 305

92- لوازم الوجود لا تحتاج الى الجعل 305

93- تبيين كيفية ورود المباحث الالهى فى الطبيعى كالواجب 305

94- دفع ما قاله المحقّق الطوسى فى الرّد على الشيخ فى علم البارى 305

95- اثبات النفوس المتعددة للفلک 305

96- تحقيق اضافة التقدّم و التأخّر فى اجزاء الزمان 306

97- تحقيق كون وجوده تعالى عين فاعليته للاشياء 306

98- دفع الاشكال فى علم النفس بذاتها 306

99- دفع لزوم التناسخ فى تعلّق النفس بالبدن الأخروى 306

100- الوجود الواجبى ليس فى ذاته مصداقا لسلب شىء من الاشياء 306

101- بين الوجود ذى الماهية و تلک الماهية تلازم عقلى 306

102- الوجود قابل التشكيک سوى سائر المعانى الكلية 307

103- سلسلة مراتب الادراكات فى الدنيا عكس الآخرة 307

104- كل ما يراه الانسان فى الدنيا يراه فى عالمه و ذاته 308

105- مرتبة النفس الانسانية 308

106- معرفة البدن الّذى تتعلق به النفس و تتصرّف فيه 308

107- الوحدة فى الاشياء نفس وجودها 308

108- البرهان العرشی علی وجود النفس من جهة غایة الحرکة 308

109- البرهان العرشی علی وجود الملائکة العقلیّة 308

110- اثبات الغایات العقلیة للحرکات الطبیعیة و النفسانیة من ناحیة العشق الغریزی 308

111- تنتهی الحرکات الطبیعیة الی الخیر الاقصی 309

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 499

112- تفسیر کلام الشیخ فی «التعلیقات» فی وجود الاعراض 309

113- ابطال کلام بهمنیار فی «التحصیل» فی اضافة الوجود الخاص الی الموضوع 309

114- الوجود لیس بجوهر و لا بعرض 310

115- دفع الاشکالات التی ترد الشیخ الاشراقی فی اعتباریة الوجود 310

116- تعریف الامور العامّة 310

117- خلق الجنة و النار من اعمال بنی آدم 310

118- تحقیق حدیث: «انّ الجنة اقرب الی احدکم من شراک نعله» 311

119- ان لکلّ مؤمن جنّة عرضها کعرض السماوات و الارض الّا أن ظهورها فی الآخرة 311

120- معرفة النشأت الاربع للانسان و قبرها 311

121- معرفة المقابر العرشیة و الفرشیة 311

122- اقامة البرهان للعقل من جهة غایات الحرکات الطبیعیّة 312

123- ردّ قول الحکماء فی أنّ تشخّص العقل لازم لماهیته 312

124- ردّ کلام الشیخ فی تشخّص الشیء بالوضع مع الزمان 312

125- ردّ ذوق التالّه فی تحقق الوجود و جعله 312

126- تحقيق كون نبيّنا معلما للانبياء السابقين 313

127- اقامة البرهان على وجود العقل المأخوذ من جملة استقامة بسائط العناصر 313

128- معرفة المراتب الثلاث للوجود 313

129- انّ صورة الانسان آخر المعانى الجسميّة و أوّل المعانى الروحانيّة 313

130- أفضليّة طريقة الصديقين فى اثبات الواجب ثم طريق معرفة النفس 314

131- دفع اشكال أورده الرازى فى تعيّن الطبائع 314

132- تحقيق ان طاعة الملائكة لرب العالمين اضطرارية لا اختيارية 314

133- توجيه ما ذكره الشيخ فى «القانون» فى خلقة الجليدية 315

134- تحقيق ما ذكره الشيخ فى عدم المعرفة بحقائق الاشياء 315

135- تحقيق ان العلم بالسبب التام يوجب العلم التام بالمعلول 315

136- وجود كل معلول من لوازم حقيقة العلّة 315

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 500

137- تحقيق التهافت التى بين معرفة النفس و العلم من ناحية السبب 316

138- دفع احتجاج الشيخ الاشراقى فى عدم اتحاد الجنس و الفصل فى المركبات 316

تتمة: تبيين اشتباه صاحب «روض الجنان» فى هذا الباب 316

139- قاعدة فى استعلام كون الجزء الصورى للشىء جوهرا او عرضا 316

140- انّ الجزء الصورى قابل الاشتداد و التضعيف 317

141- تحقيق ما ذكره فيثاغوريون فى مبدئية العدد لمبادى الموجودات 317

142- تحقيق فى تمثيل الشمس و النجوم فى العالم الكبير 317

143- تأويل قوله تعالى: «وَ لِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتانِ» 317

144- اتحاد الفاعل و الغايهٔ و المادهٔ و الصورهٔ فی الشیء و تفاوتها بالکمال و النقص 316

145- ان مقعّر فلک المنازل سقف جهنم 317

146- رد ما اورده الرازی فی تعریف الجسم بالجوهر القابل للابعاد الثلاثهٔ 318

147- انّ النفس تفعل حرکهٔ الانتقال بتوسط الطبیعهٔ و الجواب لما قاله الحکماء فی هذا الباب 318

148- تحقیق فی المشتق 319

149- تحقیق فی قول الحکماء لاثبات الشکل الکری للجسم البسیط 319

150- کل جسم بسیط او مرکّب له نفس و حیاهٔ 319

151- ان الهیولی فی کل آن لها صور متفاوتهٔ علی نعت الاتصال 320

152- وقوع التناقض فی کلمات الشیخ الاشراقی فی اعتباریهٔ الماهیهٔ 320

153- وقوع التناقض فی کلام الشیخ الرئیس فی باب مشابههٔ الفعل بفاعله 320

154- دفع ما أورده المحقّق الخفری فی باب الصور المرتسمهٔ 321

155- دفع ما أورده صاحب روض الجنان علی الشیخ الرئیس فی زوال الجنس بفصله 321

156- وحدهٔ مطلب «لم هو» فی العالم العقلی یؤکد جعل الوجود 322

157- ان فصل الشیء نحو وجوده و تحقیق مقالهٔ المشائین فی الاشدیهٔ و الاضعفیهٔ فی السواد 322

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 501

158- تحقیق فی عدم جوهریهٔ فصول الجواهر 323

159- تحقیق فی جوهریهٔ الصور النوعیهٔ 323

160- تحقیق فی عدم تعلق نفوس البله و الضعفاء بالاجرام الفلکیهٔ 323

161- تحقيق فى سماء القيامة 324

162- تحقيق فى صدور الحركة فى الطبيعة 324

163- تحقيق فى فاعل الحركة الطبيعية و القسرية و الارادية 325

164- افاعيل النفس للنفس، و السماء و الارض للبارى على قسمين 325

165- الوجود كلّه نور، و الظلمة تنبعث عن الهيولى 325

166- دفع ما ذكره صاحب الاشراق فى جواب من شكّك فى تجرّد النفس 326

167- عدم وقوف الاسكندر على النشأة المتوسطة بين العالمين فى بقاء النفوس الناقصة 326

168- نارية النفس و نوريته 327

169- تحقيق فى النفختين 327

170- تحقيق فى افعال العباد 327

171- تحقيق فى كلام اللّه 327

172- البرهان العرشى على تجرّد القوة الخيالية 328

173- تحقيق فى معنى التناسخ و وقوعه 328

تكملة: فى علّة وقوع المسخ 329

174- انّ الوحدة كالوجود من مقوّمات الوجود العينى 329

175- ان فى الأعيان اشياء يصدق عليه حدّ الهيولى و الحركة و الاضافة 329

176- العقول ادراكها لذاتها عين وجود ذاتها فى الخارج 330

177- ان علمه تعالى بالأشياء الخارجية نفس صورها الخارجية 331

178- تهافت الاعتقاد بالصور المرتسمة مع مقالة صاحب «اثولوجيا» 331

179- وجود النفس و العقل لكلّ جسم 331

180- تحقيق فى معرفة العرض الذاتى 332

181- تحقيق فى معنى الحلول 333

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 502

182- البرهان العرشى على وجود الصور المفارقة من طرق عديدة 333

183- البرهان العرشى على اتحاد العاقل و المعقول 334

تنبيه: فى معرفة الحجاب من تلقاء نفس الشخص 335

تنبيه ينبّه على معرفة فناء الدنيا و بقاء الآخرة 336

وارد تقديسى: فى التكلّم و اوّل كلام قد وقع، و انواع الكلام 337

تأييد عرشى بما قاله الشيخ الكبير فى «الفتوحات» 339

184- توجّه جميع الموجودات و حركتها الى اللّه 340

185- تحقيق فى الموت الطبيعى 341

186- الحركة الجوهرية فى كلام علىّ (ع) 342

الفوائد [فائدة 1]: ردّ الشبهات الابليسية 345

الديباجة 345

بيان الشبهات السبع 346

الجواب عن الشبهة الاولى: فى الغاية و الحكمة عن خلق ابليس 349

الجواب عن الشبهة الثانية: فى حكمة التكليف بالمعرفة و الطاعة 349

الجواب عن الشبهة الثالثة: فى السؤال عن فائدة تكليف ابليس بسجود آدم 350

الجواب عن الشبهة الرابعة: فی لمّیة تعذیب الکفار و المنافقین 351

الجواب عن الشبهة الخامسة: فی السؤال عن فائدة تمکین الشیطان من دخول الجنة 352

الجواب عن الشبهة السادسة: فی السؤال عن وجه الحکمة فی تسلیط الشیطان علی ذریة آدم 353

الجواب عن الشبهة السابعة: فی السؤال عن الفائدة فی امهال ابلیس فی الوسوسة 354

[فائدة 2]: شرح حدیث «کنت کنزا مخفیا» 356

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 503

الاشکال الوارد علی الحدیث 356

الجواب بالوجوه الأربع 357

[فائدة 3]: فی بیان الترکیب بین المادّة و الصورة و ارتباطها بقاعدة بسیط الحقیقة 359

[فائدة 4]: فی ذیل آیة الامانة 361

[فائدة 5]: فی المواد الثلاث 361

لمیة اختصاص الفلک بموضع معیّن الخطبة 365

بیان المسألة 365

عدم وفایة بیان الجمهور فی حلّ المسألة 365

تمهید اصول 366

الاصل الأول: فی أنّ اثر الفاعل بالذات فی کلّ موجود نحو وجوده الخاص 366

الاصل الثانی: فی أنّ تشخص کلّ شیء بوجوده 366

الاصل الثالث: فی ان لوازم الوجود کالماهیة غیر معللة 366

بیان الجواب 366

كل سؤال يطلب فيه تعيين الحركة و المنطقة و القطبين للفک و غيره راجع الى طلب تعيين وجوده 367

إيضاح الجواب بمثال و هو العقل الاوّل 367

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 504

المزاج الخطبة 371

فصل [1]: فی تعريف المزاج و إنيته 371

تعريف المزاج 371

نقل كلمات الشيخ فی لزوم المماسّة فی التأثير 372

اعتراض الامام الرازی بوقوع التناقض فی كلامی الشيخ 372

جواب المصنف عن اعتراضه 373

اشكال: فی تفاوت التأثير عن مبدأ واحد كالشمس 375

جواب: بأن الفعل واحد و القابل متعدد 375

اشكال: فی اتحاد الفاعل و القابل بوجهين 376

جواب بأنّ القوة القاسرة معدّ الافعال فقط 376

الحجج الواردة فی الرّد على المشّاء 376

الحجّة الاولى: انّ عدم بقاء الصورة النوعية لا يجمع مع تعريف المزاج و علّته 376

الحجّة الثانية: انّ احتفاظ العناصر فی تحصّل المزاج يحتاج الى امر آخر و هو غير معقول 377

الحجة الثالثة: انّ تصور الصورة الكمالية الحاصلة للمزاج ينافی بقاء صور العناصر 378

الحجة الرابع: ان اختلاف اجزاء عناصر المزاج يحتاج الى امور خمسة توجب الاختلاف و هو غير معقول 378

فصل [2]: فی تتمّة البراهين على عدم حصول العناصر بعد تحصل المزاج 379

الحجة الاولى: انّ ذوب الشىء يوجب عدم بقاء عنصر الماء و الهواء فيه 379

الحجة الثانية: انّ الياقوت اذا ادخل فى النار لها صورة واحدة فقط 379

فصل [3]: فى ذكر ما قاله الشيخ الرئيس فى سدّ الباب و دفعه 380

الحجة الاولى: فى اثبات بقاء العناصر فى المزاج 380

الحجة الثانية: على اثبات بقائها 381

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 505

ردّ صدر المتألهين على الحجة الاولى 381

ردّ صدر المتألهين على الحجة الثانية بوجهين 382

فصل [4]: فى تتمه الاستبصار و دفع ما يمكن ايراده على ما وقع عليه الاختيار 383

نقل كلام الشيخ فى الاشكال الّذى يهدفه 383

بيان ما استفاده صدر المتألهين من كلامه فى الرّد على نفسه 384

جواب الشيخ عن الاشكال 384

ردّ صدر المتألهين على جواب الشيخ 385

جواب المحقق الدوانى عن الاشكال 386

ردّ صدر المتألهين على جوابه 386

فصل [5]: فى انّ هذا المذهب غير مستحدث 387

نقل كلام الشيخ فى ردّ انتساب المذهب المستحدث الى ارسطو 387

حكومة المصنف بأن الردّ غير وجيه 387

فصل [6]: فى اعطاء السبب اللمى لما ذهبنا إليه اى عدم بقاء العناصر 388

كيفية ايجاد المزاج و المواليد تنافى بقاء صور العناصر فيها 388

تفسير سورة التوحيد مقدمة و فيها فوائد 395

الفائدة الاولى: فى ذكر بعض اسماء هذه السورة 395

الفائدة الثانية: فى ذكر سبب نزول هذه السورة 397

الفائدة الثالثة: فى بيان مراتب التوحيد 399

الصور المفروضة فى الاعتقاد بالجنان 399

الفائدة الرابعة: فى بيان ان اثبات التوحيد هل يعقل بالعقل أم لا؟ 401

معرفة اقسام الدليل 401

اقسام المطالب المطلوبة بالدليل 401

بيان ان مسألة التوحيد من المسائل التى لا يتوقف ثبوتها على النقل 402

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 506

بيان بعض الادلة النقلية فى اثبات التوحيد 402

الفائدة الخامسة: فى كلمة التوحيد و المباحث المتعلقة بها 404

بيان كلمه التوحيد و هى «لا إله الّا اللّه» 404

المبحث الأوّل: فى اعراب هذه الكلمة و تحقيق الفاظها 404

المبحث الثانى: فيما يتعلّق بخبر «لا» 405

بيان الانظار المختلفة فى هذا الباب 405

المبحث الثالث: فيما يتعلّق بكلمة «الّا» 407

نقل كلام فاضل بان «الّا هاهنا بمعنى غير» 407

الرد على الفاضل المذكور 407

المبحث الرابع: فى تحقيق ما هو الحقّ فى هذه الكلمة الشريفة 409

اعراب كلمة «اللّه» و «إله» 409

الفائدة السادسة: فى وجوب النظر فى معرفة اللّه تعالى 410

بيان نظر الاشاعرة و المعتزلة 410

بيان وجوب النظر فى معرفة اللّه و صفاته و افعاله عند المصنف 410

تفسير آيات السورة 413

تفسير: «بسم اللّه الرحمن الرحيم» 413

تفسير كلمة «باء» 413

تفسير كلمة «اسم» 413

تفسير كلمة «اللّه» 413

تفسير كلمة «الرحمن» و «الرحيم» 415

بيان منع صرف «رحمان» و عدمه 416

تفسير: «قل هو اللّه أحد» 416

تفسير كلمة الخطاب 416

تفسير «هو» 417

تفسير «احد» 418

الفرق بين الواحد و الأحد 419

وجه اتصاف الحق بالواحد 419

الادلة العقلية فى نفى تركبه تعالى من الاجزاء 420

البرهان الاول للفارابى و شرحه 420

بيان اعتراض المحقق الدوانى عليه 420

ردّ اعتراض المحقق الدوانى 421

البرهان الثانى 422

الادلة العقلية فى نفى الشريک عنه تعالى 423

البرهان الأوّل 423

حكومة المصنّف فيه 423

البرهان الثانى 424

حكومة المصنّف فيه 424

اشكال على دلالة البرهان 424

جواب 425

البرهان الثالث ما ذكره الشيخ الرئيس 425

البرهان الرابع ما ذكره الفارابى 426

شرح المصنف له 426

البرهان الخامس 426

شرح المصنف له 426

تذييل عرشى فى أدلّة التوحيد 427

اثبات وحدة إله العالم 427

اثبات الوحدة من طريق وحدة العالم 428

دليل التمانع 428

الاعتراض الوارد على تقرير دليل التمانع 429

تقرير الدليل بوجهين آخرين 429

قدح بعض الناس فى دليل التمانع 429

الفخر الرازى و أدلّة التوحيد 430

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 508

البرهان الأوّل و الردّ عليه 430

البرهان الثانى و الردّ عليه 430

البرهان الثالث و الردّ عليه 430

البرهان الرابع و الردّ عليه 431

تفسير «اللّه الصمد» 431

استدلال المشبهة على جسميته تعالى 432

الردّ عليه 432

اسناد الصمدية إليه تعالى 432

اختلاف السياق يشير الى بيان التوحيد من جهتين 433

السؤالين اللذين نقلها الرازى فى تفسير الآيات 433

تفسير «لم يلد و لم يولد» 434

ادلهٔ تنزیهه تعالی عن الولد و الوالد 434

الدلیل العام علی نفی الوالدیهٔ و المولودیهٔ 434

الدلیل الخاص علی نفی المولودیهٔ 435

الدلیلان الآخران فی نفی المولودیهٔ 435

الدلیل الخاص الاول علی نفی الولد 435

الدلیل الخاص الثانی علی نفی الولد 436

تفسیر «و لم یکن له کفوا احد» 436

خاتمهٔ و فیها فوائد 437

الفائدهٔ الاولی: فی ابطال جمیع المذاهب الباطلهٔ بهذه السورهٔ 437

الفائدهٔ الثانیهٔ: انّه تعالی وصف نفسه فی هذه السورهٔ بوصفین 437

نفی الکثرهٔ عنه تعالی باقسام مختلفهٔ 437

نفی الجسمیهٔ، التغیر، الجوهریهٔ، العرضیهٔ، الامکانیهٔ عنه تعالی 438

دفع شبههٔ ابن کمونهٔ فی اشتراک وجوب الوجود بین الواجبین المفروضین 438

اشکال جواب 439

اثبات اسماء الذات له تعالی 439

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 509

تفسیر سورهٔ التوحید (2) تفسیر الباء 443

تفسیر «اللّه» 443

تفسیر «الرحمن» و «الرحیم» 444

اشکال و جواب فی تفسیر خلقهٔ السموات و الارض فی ستهٔ ایّام 444

تفسیر «قل هو اللّه» 444

تفسیر «احد» و بیان الفرق بین الواحد و الاحد 445

تفسیر «اللّه الصمد» 445

تفسیر «لم یلد و لم یولد» 445

تفسیر «و لم یکن له کفوا أحد» 446

بیان عدم نفاد کلمات اللّه 446

بیان عظمهٔ العالم الربوبی 446

رسالهٔ الوجود الاقوال فی معنی الوجود 453

المذهب الأوّل للحکماء المتأخّرین 453

بیان معنی الموجود 453

المذهب الثانی للمتکلمین 454

المذهب الثالث للصوفیهٔ 454

التعابیر المختلفهٔ لهذا المذهب 454

1- تعبیر صدر الدین الشیرازی و الشبستری 454

2- تعبیر المولوی، السحابی و عبد الرزاق الکاشی 455

3- تعبیر البلیانی و محیی الدین العربی 455

4- تعبیر الفغانی، الدکنی، السید الداماد و الشیخ البهائی 456

معنى وحدة الموجود 456

الاطلاق الاول: 456

الاطلاق الثانى: 457

اشارة الى علم البارى 457

وحدة الوجود عند المتألّه 458

لا ينتزع مفهوم الموجودية عن الماهية 459

تحقيق المصنف فى هذا المجال 459

الاشكالان و الجوابان 460

نقل كلام المحقّق الخفرى فى طريقة الصديقين 462

رد المحقق الشيروانى عليه 462

نقل كلام فاضل فى دورية ادلّة اثبات الواجب 463

حكومة المصنّف فى هذا الموقف 463

حل شبهة الجذر الأصمّ جواب المحقق الدشتكى عن الشبهة 467

تقرير اصل الشبهة 467

جواب الشبهة 467

جواب المحقّق الدوانى عن الشبهة 470

ردّ المحقّق الدوانى على جواب الدشتكى 472

ردّ الدشتكى على ردّ الدوانى 475

الآيات

الفاتحة رقم الآية/ الصفحة وَ إِيَّاکَ نَسْتَعِينُ/ 5/ 151

البقرة وَ إِنْ كُنْتُمْ فِی رَيْبٍ .../ 23/ 412

خَلَقَ لَكُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمِيعاً/ 29/ 117

وَ أَيَّدْناهُ/ 87/ 151

مَنْ كانَ عَدُوًّا لِلَّهِ/ 98/ 329

وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَکَ/ 129/ 121

إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ/ 156/ 311

أُولئِکَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ .../ 159/ 260

إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ .../ 163/ 402- 406

وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِی يَنْعِقُ .../ 171/ 146

صُمٌّ بُكْمٌ عُمْیٌ .../ 171/ 304

كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً/ 213/ 145

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 512

رقم الآية/ الصفحة وَ اللَّهُ يَهْدِی مَنْ يَشاءُ/ 213/ 355

فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحِيضِ/ 222/ 150

بِما كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ/ 225/ 248

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ/ 255/ 446

آل عمران شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ/ 18/ 314

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً/ 30/ 248

يَفْعَلُ ما يَشاءُ/ 40/ 272

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ/ 110/ 121

أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ/ 133/ 311

وَ إِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِى يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ/ 160/ 260

أَ فَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَ اللَّهِ/ 162/ 260

إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ/ 164/ 139

وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِى ضَلالٍ مُبِينٍ/ 164/ 163

ذلِكَ بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ/ 182/ 248

إِنَّ فِى خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ .../ 190/ 410

النساء وَ خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِيفاً/ 28/ 88- 147

إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ/ 48/ 402

كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ .../ 56/ 255

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 513

المائدة رقم الآية/ الصفحة يَحْكُمُ ما يُرِيدُ/ 1/ 272

فَسَوْفَ يَأْتِى اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ/ 54/ 149

وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنازِيرَ .../ 60/ 328- 146

يا أَهْلَ الْكِتابِ لَسْتُمْ عَلى شَيْءٍ/ 68/ 66

الانعام هُوَ اللَّهُ فِى السَّماواتِ وَ فِى الْأَرْضِ/ 3/ 414

وَ إِنْ يَمْسَسْکَ اللَّهُ بِضُرٍّ .../ 17/ 402

ما عَلَيْکَ مِنْ حِسابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ/ 52/ 251

أ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ .../ 122/ 249

أَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ/ 153/ 243

الاعراف وَ الْوَزْنُ يَوْمَئِذِ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ/ 8/ 244

وَ مَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ فَأُولئِکَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ/ 9/ 244

وَ لَقَدْ خَلَقْناكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ/ 11/ 169

رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا/ 23/ 148

كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ/ 29/ 349

كُلَّما دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَها/ 38/ 256

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدانا لِهذا .../ 43/ 92- 144

وَ عَلَى الْأَعْرافِ رِجالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيماهُمْ/ 46/ 254

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 514

رقم الآية/ الصفحة اجْعَلْ لَنا إِلهاً كَما لَهُمْ آلِهَةٌ/ 138/ 414

وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ/ 156/ 304

فَانْسَلَخَ مِنْها فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطانُ ... فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ/ 175- 176/ 146

الانفال لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَ يُبْطِلَ الْباطِلَ/ 8/ 241

ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ .../ 17/ 327- 275

لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ/ 37/ 241

لِيَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ/ 42/ 350- 241

التوبة قاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ .../ 14/ 275

عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ/ 30/ 437

وَ يَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ .../ 32/ 275

ذلِکَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ/ 63/ 260

وَ رِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ/ 72/ 259

خَلَطُوا عَمَلًا صالِحاً وَ آخَرَ سَيِّئاً/ 102/ 251

يونس وَ ما كانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً واحِدَةً فَاخْتَلَفُوا/ 19/ 145

وَ شِفاءٌ لِما فِي الصُّدُورِ/ 57/ 143

لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ/ 62/ 255

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 515

رقم الآية/ الصفحة لا تَبْدِيلَ لِكَلِماتِ اللَّهِ/ 64/ 337

انْظُرُوا ما ذا فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ/ 101/ 410

هود وَ حَبِطَ ما صَنَعُوا فِيها وَ باطِلٌ ما كانُوا يَعْمَلُونَ/ 16/ 251

إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ/ 46/ 249

ما مِنْ دَابَّةٍ .../ 56/ 309

وَ لا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ/ 113/ 243

يوسف وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ .../ 105/ 139

الرعد إِنَّ فِي ذلِکَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ/ 4/ 242

وَ كُلُّ شَیْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ/ 8/ 338

اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَیْءٍ/ 16/ 403

أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ/ 28/ 414

هُوَ قائِمٌ عَلى كُلِّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ/ 33/ 271

ابراهيم يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ/ 48/ 337- 297

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 516

الحجر رقم الآية/ الصفحة فَأَنْظِرْنِي إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ .../ 36- 38/ 418

إِنَّ عِبادِي لَيْسَ .../ 42/ 353

وَ نَزَعْنا ما فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ .../ 47/ 256

النحل وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها/ 18/ 448

وَ قالَ اللَّهُ لا تَتَّخِذُوا إِلهَيْنِ .../ 51/ 402

إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَى الَّذِينَ .../ 100/ 353

وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ/ 125/ 411

الإسراء وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ/ 11/ 402

وَ كُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ .../ 13/ 250

اقْرَأْ كِتابَكَ .../ 14/ 250

وَ قَضى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ/ 23/ 303- 338

وَ لا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ .../ 39/ 402

وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ/ 44/ 138

وَ ما جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِی أَرَیْناکَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ/ 60/ 146

وَ مَنْ کانَ فِی هذِهِ أَعْمی .../ 72/ 154

قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ/ 84/ 245

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی/ 85/ 169

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 517

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین ؛ ص517

الکهف رقم الآیة/ الصفحة وَ لا تَعْدُ عَیْناکَ عَنْهُمْ/ 28/ 253

ما لِهذَا الْکِتابِ لا یُغادِرُ صَغِیرَةً وَ لا کَبِیرَةً/ 40/ 248

وَ حَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً/ 47/ 241

قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ/ 110/ 144

مریم هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِیًّا/ 65/ 413

فَوَ رَبِّکَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّیاطِینَ/ 68/ 241

وَ إِنْ مِنْکُمْ إِلَّا وارِدُها کانَ عَلی رَبِّکَ حَتْماً مَقْضِیًّا/ 71/ 253- 242

ثُمَّ نُنَجِّی الَّذِینَ اتَّقَوْا .../ 72/ 254

یَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِینَ إِلَی الرَّحْمنِ وَفْداً/ 85/ 241

طه الَّذِی أَعْطی کُلَّ شَیْءٍ/ 50/ 350

[1615] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، 1جلد، حکمت - تهران، چاپ: دوم، 1420 ه.ق.

وَ يَسْئَلُونَکَ عَنِ الْجِبالِ .../ 107- 105/ 261

وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً .../ 110 و 111/ 287

اجْتَباهُ رَبُّهُ فَتابَ عَلَيْهِ/ 122/ 148

وَ لا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ .../ 114/ 64

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 518

الأنبياء رقم الآية/ الصفحة أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ/ 21/ 429

لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ .../ 22/ 412- 407

428 -429

لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ .../ 23/ 273

وَ هُمْ يُسْئَلُونَ/ 23/ 348

يا نارُ كُونِى بَرْداً وَ سَلاماً/ 69/ 257

إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ .../ 89/ 411

الحج وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُجادِلُ فِى اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ/ 3/ 411

وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلى أَرْذَلِ الْعُمُرِ .../ 5/ 150

أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ .../ 18/ 138

وَ مَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ/ 18/ 260

وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّما خَرَّ مِنَ السَّماءِ/ 31/ 260

هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ/ 78/ 121

المؤمنون كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ/ 53/ 275

وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ/ 71/ 260

وَ إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّراطِ لَناكِبُونَ/ 74/ 243

رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صالِحاً .../ 100- 99/ 154

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 519

نور رقم الآية/ الصفحة وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ/ 40/ 73- 78

وَ الطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ/ 41/ 138

الفرقان لَهُمْ فِيها ما يَشاؤُنَ/ 16/ 255

وَ قَدِمْنا إِلى ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ .../ 23/ 251

أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ .../ 45/ 135

الشعراء هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّياطِينُ/ 221/ 247

تَنَزَّلُ عَلى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ/ 222/ 247

النمل أَ إِلهٌ مَعَ اللَّهِ/ 60/ 402

يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً .../ 83/ 145

فَهُمْ لا يَنْطِقُونَ/ 85/ 145

وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً/ 88/ 320

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 520

القصص رقم الآية/ الصفحة مَنْ إِلهٌ غَيْرُ اللَّهِ/ 71/ 402

العنكبوت إِلَيْهِ تُقْلَبُونَ/ 21/ 337

وَ لا تُجادِلُوا أَهْلَ الْكِتابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ/ 46/ 411

إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ/ 54/ 351

إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ .../ 64/ 327- 249

الروم يَعْلَمُونَ ظاهِراً مِنَ الْحَياةِ الدُّنْيا/ 7/ 279

اللَّهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ .../ 10/ 341

يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ/ 14/ 241

يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ .../ 19 و 20/ 341

وَ مِنْ آياتِهِ .../ 25/ 341

فَانْظُرْ إِلى آثارِ رَحْمَتِ اللَّهِ/ 50/ 341- 410

لقمان إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ/ 13/ 402

يا بُنَيَّ إِنَّها إِنْ تَكُ .../ 15/ 341

وَ اتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنابَ .../ 16/ 341

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 521

رقم الآية/ الصفحة وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ .../ 20/ 448

ما خَلْقُكُمْ وَ لا بَعْثُكُمْ .../ 28/ 436

وَ ما تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ/ 34/ 75

السجدة يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ .../ 5/ 349

وَ لَوْ تَرى إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناكِسُوا .../ 12/ 250

فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ .../ 17/ 449

كُلَّما أَرادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْها .../ 20/ 255

الاحزاب ما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ .../ 36/ 255

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ .../ 72/ 361- 148

سبأ وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ما يَشْتَهُونَ/ 54/ 260- 154- 107

الفاطر وَ ما يَسْتَوِي الْأَعْمى وَ الْبَصِيرُ .../ 19/ 145

الَّذِي أَحَلَّنا دارَ الْمُقامَةِ .../ 28/ 145

فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ .../ 32/ 253

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 522

رقم الآية/ الصفحة الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ .../ 34 و 35/ 108

يس كُنْ فَيَكُونُ/ 36/ 346

فَإِذا هُمْ مِنَ الْأَجْداثِ .../ 51/ 262

وَ امْتازُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ/ 59/ 145

قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ .../ 78/ 412

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ/ 79/ 412- 240

إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ .../ 82/ 436

الصافات احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ أَزْواجَهُمْ/ 22/ 241

وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ/ 24/ 262

وَلَدَ اللَّهُ/ 152/ 434

ص إِنَّ ذلِكَ لَحَقٌّ تَخاصُمُ أَهْلِ النَّارِ/ 64/ 256

خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ/ 76/ 245

فَأَنْظِرْنِی إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ .../ 81/ 347

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 523

الزمر رقم الآیة/ الصفحة هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لا یَعْلَمُونَ/ 9/ 145

لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ/ 16/ 255

غافر وَ جادَلُوا بِالْباطِلِ .../ 5/ 411

ثُمَّ یُخْرِجُکُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّکُمْ ثُمَّ لِتَکُونُوا شُیُوخاً/ 67/ 150

إِذِ الْأَغْلالُ فِی أَعْناقِهِمْ .../ 71 و 72/ 260

فصلت ائْتِیا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً .../ 11/ 325

یَوْمَ یُحْشَرُ أَعْداءُ اللَّهِ إِلَی النَّارِ/ 19/ 241

إِنَّ الَّذِینَ قالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَیْهِمُ الْمَلائِکَةُ/ 30/ 247

نَحْنُ أَوْلِیاؤُکُمْ فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ فِی الْآخِرَةِ/ 31/ 247

أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ .../ 58/ 314

الشوری شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّینِ .../ 13/ 338

ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ .../ 51/ 340

وَ إِنَّکَ لَتَهْدِی إِلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ/ 52/ 243

صِراطِ اللَّهِ الَّذِی لَهُ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ/ 53/ 243

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 524

رقم الآیة/ الصفحة أَلا إِلَی اللَّهِ تَصِیرُ الْأُمُورُ/ 53/ 360

الزخرف مَنْ یَعْشُ عَنْ ذِکْرِ الرَّحْمنِ .../ 36/ 247

فِيها ما تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ/ 71/ 255

الجاثية وَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً/ 13/ 133- 139

الاحقاف وَ لِكُلٍّ دَرَجاتٌ مِمَّا عَمِلُوا/ 19/ 253

محمد (ص) وَ اللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ/ 38/ 445

الفتح الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ/ 6/ 257

ق رقم الآية/ الصفحة بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ/ 15/ 299

إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيانِ عَنِ الْيَمِينِ وَ عَنِ الشِّمالِ قَعِيدٌ/ 17/ 247

فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ .../ 22/ 289- 249

وَ ما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ/ 29/ 248

لَهُمْ ما يَشاؤُنَ فِيها .../ 35/ 258

لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ/ 37/ 64

الذاريات وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ/ 21/ 139

الطور يَتَنازَعُونَ فِيها كَأْساً .../ 23/ 256

مِنْها خَلَقْناكُمْ وَ فِيها نُعِيدُكُمْ/ 55/ 311

النجم إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ .../ 23/ 294

إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً/ 28/ 143

القمر رقم الآية/ الصفحة وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ/ 50/ 300

فِی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیکٍ مُقْتَدِرٍ/ 55/ 121

الرحمن أَلَّا تَطْغَوْا فِی الْمِیزانِ. وَ أَقِیمُوا الْوَزْنَ/ 8 و 9/ 195

سَنَفْرُغُ لَکُمْ أَیُّهَ الثَّقَلانِ/ 31/ 300

کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ/ 29/ 300

وَ لِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتانِ/ 46/ 317

الواقعة وَ کُنْتُمْ أَزْواجاً ثَلاثَةً .../ 7- 10/ 253

السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أُولئِکَ الْمُقَرَّبُونَ/ 11/ 155

وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولی فَلَوْ لا تَذَکَّرُونَ/ 62/ 296- 149

لا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ/ 79/ 328- 318

الحدید هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ/ 3/ 418

هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ/ 4/ 277

جَنَّةٍ عَرْضُها کَعَرْضِ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ/ 21/ 448

لِکَیْلا تَأْسَوْا عَلی ما فاتَکُمْ .../ 23/ 254

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 527

المجادلة رقم الآیة/ الصفحة ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَةٍ إِلَّا .../ 7/ 277

أُولئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْإِیمانَ/ 22/ 246

الحشر سَبَّحَ لِلَّهِ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ/ 1/ 138

نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ/ 19/ 139

الجمعة یُسَبِّحُ لِلَّهِ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ/ 1/ 138

تغابن خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ .../ 3/ 340

يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ/ 9/ 240- 341

الطلاق وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ/ 3/ 259

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 528

التحريم رقم الآية/ الصفحة لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ .../ 6/ 338- 315

الحاقة فَإِذا نُفِخَ فِي الصُّورِ .../ 13- 19/ 340

فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ .../ 19/ 250

وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِشِمالِهِ .../ 25 و 26/ 250

المعارج تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ .../ 4- 10/ 340

نوح ما لَكُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ .../ 13 و 14/ 340

رَبِّ لا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكافِرِينَ دَيَّاراً/ 26/ 279

الدهر هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ .../ 1- 3/ 257- 147

إِنَّ الْأَبْرارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ .../ 5/ 256

لا يَرَوْنَ فِيها شَمْساً وَ لا زَمْهَرِيراً/ 13/ 261- 262

يُسْقَوْنَ فِيها كَأْساً كانَ مِزاجُها زَنْجَبِيلًا/ 17/ 256

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 529

رقم الآية/ الصفحة وَ إِذا رَأَيْتَ ثَمَّ .../ 20/ 446

ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ/ 30/ 327- 279

المرسلات هذا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمَعْناكُمْ وَ الْأَوَّلِينَ/ 38/ 241

النبأ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ .../ 38/ 300

النازعات فَإِذا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ/ 14/ 262

وَ بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرى/ 36/ 351- 262- 255

التكوير إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ .../ 1 و 2/ 261

وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ/ 5/ 242- 116

وَ إِذَا الْبِحارُ سُجِّرَتْ/ 6/ 262

وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ/ 10/ 248

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 530

الانفطار رقم الآية/ الصفحة وَ إِذَا الْكَواكِبُ انْتَثَرَتْ/ 2/ 261

وَ إِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ/ 4/ 262

المطففين الَّذِينَ إِذَا اكْتالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ .../ 2 و 3/ 195

إِنَّ كِتابَ الفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ/ 7/ 250

إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِى .../ 18- 21/ 250

وَ مِزاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ، عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ .../ 28 و 27/ 155

الانشقاق يا أَيُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّكَ كادِحٌ/ 26/ 289

الفجر وَ جِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ/ 23/ 262

العلق اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ/ 1/ 413

عَلَّمَ بِالْقَلَمِ/ 4/ 300

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 531

البيّنة رقم الآية/ الصفحة أُولئِکَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ/ 6/ 145

أُولئِکَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ/ 7/ 145

الزلزال يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتاتاً لِيُرَوْا أَعْمالَهُمْ/ 6/ 145

العاديات إِذا بُعْثِرَ ما فِي الْقُبُورِ .../ 10 و 9/ 352

القارعة فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ/ 7/ 245

وَ أَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ/ 8/ 245

التكاثر كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ .../ 5- 7/ 352

الهمزة نارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ/ 7 و 6/ 351- 154

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 532

التوحيد رقم الآية/ الصفحة قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ .../ 1- 4/ 402- 397

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 533

الأحاديث

خلق الله الارواح قبل الاجساد/ رسول اللّه (ص)/ 121- 119

كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين/ رسول اللّه (ص)/ 121

نحن السابقون الآخرون/ رسول اللّه (ص)/ 121

اعملو فكل ميسر لما خلق له/ رسول اللّه (ص)/ 171/ 142

يحشر الناس على صور نياتهم// 145

يحشر بعض الناس على صور .../// 145

ان الله خلق الخلق فى ظلمة .../// 148

القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران/ رسول اللّه (ص)/ 240

يمرّ المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف// 243

اليمين و الشمال مضلّة/ امير المؤمنين على (ع)/ 244

من قال لا إله الّا اللّه دخل الجنة// 245

إنّ كل من عمل حسنة يخلق الله منها ملكا ...// 247

من قال سبحان اللّه او فعل حسنة يخلق اللّه فى الجنة ...// 248

خلق الكافر من ذنب المؤمن// 249

ان الجنة قاع صفصف ...// 249

كما تعيشون تموتون ...// 250

حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا/ رسول اللّه (ص)/ 252

ان حضروا لم يعرفوا و ان غابوا لم يفقدوا// 253

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 534

جزناها و هى خامدة// 254

من لم يرض بقضائى و لم يصبر على بلائى .../ الحديث القدسى/ 255

يؤخذ السم من العسل ...// 262

مع كل شىء لا بمقارنة و غير كل شىء لا بمزائلة/ امير المؤمنين على (ع)/ 275

لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين/ الامام الصادق (ع)/ 327- 276

من عرف نفسه فقد عرف ربه// 278

فكل ميسر لما خلق له/ رسول اللّه (ص)/ 279

إنّ ناركم غسلت سبعين مرة// 295

كمال التوحيد نفى الصفات عنه/ امير المؤمنين على (ع)/ 299

تخلقوا باخلاق اللّه/ رسول اللّه (ص)/ 300

إنّ الجنة اقرب الى احدكم من شراک نعله .../ رسول اللّه (ص)/ 311

إنّ للّه ملائكة لا يعلمون ان الله خلق آدم و ذريته/ 315

بهذه الجمرات الموقدة .../ 317

إنّى جعلت معصية آدم سببا لعمارة العالم .../ الحديث القدسى/ 353

لو لا انكم تذنبون لذهب اللّه بكم و جاء بقوم يذنبون// 353

كنت كنزا مخفيا .../ الحديث القدسى/ 356

كان اللّه و لم يكن معه شيء// 356

لكل شيء نسبة و نسبة اللّه سورة الاخلاص// 396

اذا قال العبد: لا إله الّا الله دخل حصنى و أمن من عذابى/ رسول اللّه (ص)/ 396

أسّست السموات السبع/ رسول اللّه (ص)/ 396

إنّ ربى ليس من شيء .../ رسول اللّه (ص)/ 397

الصمد الّذى يصمد إليه الخلق/ رسول اللّه (ص)/ 397

يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان/ رسول اللّه (ص)/ 399

ويل لمن لاكها بين فكّيه و لم يتفكر// 410

انما هلک من كان قبلكم .../ 411

ما أجهلک بلغة قومک .../ رسول اللّه (ص)/ 411

أ تملکها دون اللّه او مع اللّه .../ امیر المؤمنین علی (ع)/ 411

یا موسی سلنی حتی ملح قدرک و شراک نعلک/ الحدیث القدسی/ 415

قال عیسی بن مریم: الرحمن رحمان الدنیا .../ رسول اللّه (ص)/ 415

اذا قال المعلم للصبی: قل: بسم اللّه .../ رسول اللّه (ص)/ 416

إن بسم اللّه .../ علی بن موسی الرضا (ع)/ 416

رأیت الخضر فی المنام .../ امیر المؤمنین علی (ع)/ 418

هو السید الّذی یصمد .../ رسول اللّه (ص)/ 431

کمال الاخلاص له نفی الصفات .../ امیر المؤمنین علی (ع)/ 445

لو کانت الدنیا تزن .../ رسول اللّه (ص)/ 446

و السماوات السبع و الارضون السبع/ رسول اللّه (ص)/ 447

ان لله تعالی ارضا بیضاء .../ رسول اللّه (ص)/ 447

خلق اللّه ملکا تحت العرش/ رسول اللّه (ص)/ 447

یعطی کل مؤمن یوم القیامهٔ .../ رسول اللّه (ص)/ 448

الجنهٔ أشوق الی سلمان .../ رسول اللّه (ص)/ 449

ان للّه جنهٔ لیس فیها حور .../ 449

سترون ربّکم .../ رسول اللّه (ص)/ 449

أعددت لعبادی/ رسول اللّه (ص)/ 449

کنت سمعه الّذی یسمع به/ الحدیث القدسی/ 456

الشعر

العربی:

ترى الجبناء أنّ الجبن حزم و تلک خديعة الطبع اللئيم

279

رق الزجاج و رقت الخمر فتشابها و تشاكل الأمر

291

الفارسی:

از جمادی مردم و نامی شدم از نما مردم ز حیوان سرزدم

150

این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست روزی رخش ببینم و تسلیم او کنم

360

بار وجود خویش نتابد دلم ز ضعف لیکن ز بار عشق کشیدن ضعیف نیست

148

دد و دام را ره به معراج نیست　　سر خوک شایسته تاج نیست

118

فکر بهبود خود ای دل ز در دیگر کن　　درد عاشق نشود به مداوای طبیب

159

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 537

الاصطلاحات

(آ) الآخرة: 159- 241- 296- 303

مراتب ادراکات الانسان فی-: 307

تصورات الاشقیاء فی-: 241

حال الاشقیاء فی-: 255

اصناف الخلائق فی-: 253

بقاء-: 305- 336

تجسم الاعمال فی-: 249

احکام الدنیا و-: 296

التطابق بین الدنیا و-: 257

نسبة الدنیا الی-: 296

الخلود فی-: 247- 248

الزمان و المکان فی-: 296

حال السعداء فی-: 255

السماء فی-: 324

عذاب-: 255

کشف الغطاء فی-: 249

النفوس الشریفۀ فی-: 324

النفوس الشریرۀ فی-: 324

یوم-: 253

- ظهور باطن الدنیا: 236

آدم:- 120- 148- 149 346- 347- 352- 353

سبب سجدۀ الملائکۀ ل-: 149

سبب عصیان-: 148

فائدۀ خروج- عن الجنۀ: 352

هبوط-: 352

(أ) الابصار: 76

مذهب المختار فی کیفیۀ-: 76

الجهل المرکب ل-: 354

ابلیس: 346- 347- 348- 349- 350- 352

شبهات-: 354

غاية خلق-: 346- 347- 349

فائدة امهال-: 354

الشبهة فى فائدة امهال-: 347

فائدة تكليف- بالسجود لآدم: 350

حكمة تسليط- على ذرية آدم: 347- 353

اخراج- عن الجنة: 346

فائدة جواز دخول- فى الجنة: 352

غرض- فى بيان شبهاته: 348

الاتحاد: 455

اقسام- بين شيئين: 83

- العاقل و المعقول العاقل

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 538

- المادة و الصورة: 293

- النفس و البدن: 293

- الوجود و الماهية وجود

الاحد: 418- 419- 445

احدية الواجب: 419- 445

الاختيار: 276

نصيب الاشقياء من-: 255

نصيب السعداء من-: 255

الاخلاص (سورة) سورة التوحيد

الادراک: 77- 78- 126- 128- 389

رأی المعلم الاول فی-: 77

مذهب الإضافة فی-: 76

مراتب- الانسان فی الآخرة: 307

مراتب- الانسان فی الدنيا: 307

- الجزئی: 116- 117

رأی ملا صدرا فی- الجزئی: 116

رأی مولانا الجيلانی فی- الجزئی: 116

مرجع- الجزئی: 118

افتقار- الجزئی الی القوی الدراکة: 117

- العقول لذاتها: 330

رأی الحکماء فی- المحسوسات: 334

کيفية- المحسوسات: 335

الإرادة: 279

- الجزافية: 345- 348

رأی الاشاعرة فی- الجزافية: 345

ارباب الانواع: 137

الارض نفس-: 332

طاعة- للبارى: 325

الارضون السبع: 447- 448

الاستقراء: 198- 217- 228- 233

تعريف-: 228

الاستكمال: 89

الاسم

- الاعظم: 418

- الباطن: 300

- الظاهر: 300

الاشتداد: 111

الاشقياء

كيفية شقاوة-: 159

تصورات- فى الآخرة: 241

حال- فى الآخرة: 159

نصيب- من الاختيار: 255

الاصالة

رأى الاشراقيين فى-: 325

اصحاب الشمال: 144- 247- 250- 253 254- 256

الصفات المتضادة ل- فى الآخرة: 256

الصفات المتضادة ل- فى الدنيا: 256

اصحاب النار: 294

اصحاب اليمين: 144- 155- 247- 250 251- 253- 256

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 539

الصفات المتضادة ل- فى الدنيا: 256

الاضافة

معنى وجود-: 329

اطاعة الجبلية للموجودات: 304

الاعتقاد بالجنان: 400

بيان الغزالى فى-: 399

صور-: 399

الاعراف

اهل-: 243- 251- 254

احوال اهل-: 254

الاعيان الثابتة: 294- 357

الافاعيل النباتية

حقيقة-: 130

افعال اللّه: 279

مذهب الراسخون فى العلم فى-: 278- 276

افعال العباد: 278

- بعينها افعال الحق: 278

الاقرار باللسان: 399

اللّه: 75- 103- 121- 125- 404- 413- 414 417- 443- 444

تفسير كلمة-: 414

الالم: 302

بيان الشيخ فى- الحسى: 302

الامانة: 361

الوجود هو-: 361

- الالهية فى الانسان: 147- 148- 149- 360

الامتناع: 212

الأمر الابداعى: 337

الأمر بين الأمرين: 327

حقيقة-: 276

الامر التشريعى: 304- 338

امكان العصيان عن-: 304

الامر التكوينى: 304- 338

عدم العصیان عن-: 304

الامکان: 171- 211- 212- 294

الامکان الاستعدادی: 426

- فی الحقائق المادیۀ: 427

امکان الاشرف: 295- 334

الامکان الخاص: 211

الامکان العام: 211

الامور العامۀ

تعریف-: 310

الانسان

سبب ارتقاء-: 149

مناط ارتقاء-: 150

تنوع باطن-: 299

قول بهمنیار فی عدم بقاء ذات-: 140

مراتب تکوّن-: 257

خلقۀ-: 150- 245

مراتب اکوان خلقۀ-: 170

قوۀ الملائکۀ و الشیاطین فی-: 145

صفتا الظلوم و الجهول فی-: 148- 149

کمال-: 242

مراتب- مراتب النفس الانسانیهٔ

تخلّق- باخلاق اللّه: 301

- الطبیعی: 333

صورهٔ- فی القیامهٔ: 145

- الکامل: 339

وجوه حیاهٔ- الکامل: 311

کلام- الکامل: 339

اقسام کلام- الکامل: 339

نشئات- الکامل: 311

تکلم- الکامل مع اللّه: 339

قول محیی الدین فی تکلم- الکامل مع اللّه: 339

- الکبیر: 317

الاوّلیات: 229

الایجاب الکلیهٔ: 345

الایجاد: 375

ایساغوجی- کلیات الخمس

الایمان: 399

- التام: 399

(ب) باريرميناس (القضية): 207

البداء: 300

البدن

- الاخروى: 155- 306

تعلق النفس ب- الاخروى: 306- 308- 324

- الانسانى: 168

استعداد- لقبول الصورة المدبرة: 168

رابطة- و النفس: 169

البرزخ: 304

البرهان: 183- 229- 232

فائدة-: 230

مادة-: 229

- الإنّى: 231

- الدورى: 233

- اللمى: 231

بسيط الحقيقة

قاعدة-: 93- 94- 359

البرهان على قاعدة-: 93

بسملة: 443

البسيط الحقيقى: 360

البطء: 165- 166

البعث: 240

الفرق بين- و القبر: 240

(ت) تام الوجود: 360

التثليث

ابطال مذهب-: 437

التجربيات: 229

تجرد النفس الكاملة: 151

تجسم الاعمال: 351

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 541

التخيل: 229

الترجيح بلا مرجح: 293- 365

التركيب الاتحادى: 359

تسبيح جميع الموجودات: 298

التشبيه: 279- 277

مرجع- 279

الجمع بين- و التنزيه: 279

التشخص: 183- 184- 366

رأی الشیخ الاشراقی فی-: 320

رد کلام شیخ الرئیس فی-: 312

الوجود منشأ-: 183

عدم- بالماهیات: 312

- فی الجسم الشخصی: 110

التشکیک: 307

- بالاقدمیة: 299

التصدیق: 197- 198- 229- 470- 471- 474

التصور: 197- 198- 471

التضاد

- فی الدنیا و الآخرة: 256

- الآخرة منشأ التمام و الکمال: 256

التعذیب

حکمة- الاخروی: 351- 352

منشأ- البدنی فی الآخرة: 351

لمیة- الکفار: 351

التعریف: 205- 206

اقسام-: 202

الخطأ فى-: 205- 206

- بشرح اللفظ: 202

التعقل: 70

التعين: 423- 424- 425

التفويض: 279- 278

مذهب-: 276

رد مذهب-: 276

التقدم

- بالحق: 286- 366

- بالحقيقة: 286- 366

- بالطبع: 366

- بالعلية: 366

التكلم: 337

التكليف: 276

حكمة-: 349

الشبهة فى حكمة-: 346

حكمة- الشرعى: 350

التمثيل: 198- 217- 228

تعريف-: 228

التناسخ: 145- 301- 323- 324

حقيقة-: 328

التناقض: 213

شرائط-: 214

- فی القضایا الشخصیة: 213

- فی القضایا المحصورة: 213

- فی الموجهات: 213

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 542

التنزیه: 279- 277

مرجع-: 279[1616]

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین ؛ ص542

التوحید: 391- 399- 401- 402- 406 413- 423- 424- 425- 426- 427 428- 429- 430- 431- 432- 446

سورة-

(الاخلاص): 444- 445- 446

(سورة الاساس): 446

ابطال مذاهب الباطلة بسورة-: 437

اسماء سورة-: 395- 396

[1616] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، 1جلد، حکمت - تهران، چاپ: دوم، 1420 ه.ق.

تفسیر سورۂ:- 413- 416- 417 443- 444

سبب نزول سورۂ:- 397

غرض سورۂ:- 432

کلمۂ:- 404- 409- 413

اعراب کلمۂ:- 404- 405- 406 407- 408- 409

مراتب:- 399- 400

جواز اثبات- بالدلیل النقلی: 402

- الخاصی: 284

- العامی الحکمی: 285

(ث) الثبوت: 453

الثنویۂ

ابطال مذہب:- 437

الثواب و العقاب: 276

(ج) الجبر: 279- 278- 276

مذہب:- 276

رد مذہب:- 277- 372

الجمع بین- و التفویض: 279

المذہب المتوسط بین- و التفویض: 278

الجبری: 278

الجحيم: 253- 351

(جهنم): 317

اهل-: 243

خازن-: 257

مخاصمۀ اصحاب-: 256

الجدل: 227- 229- 230- 411

اقسام-: 411

مادۀ-: 229

جذر الاصم

شبهۀ-: 467- 470- 472- 474- 475- 476 477- 478

الجزم الابداعی: 323

الجزء: 102

معنی- فی الجواهر العقلیۀ: 102

مذهب ذیمقراطیس فی- لا یتجزی: 421

الجزئی: 199

الجسم: 388

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 543

تعریف-: 318

ایراد الامام الرازی علی تعریف-: 318

اثبات الحیاۀ و النفس ل-: 318

السیلان فی-: 120

شکل- البسیط: 319

وجود- عین اتصاله: 298

- لا یقبل الحیاۀ و العلم: 388- 389

- مناط الجهل: 298

- مناط الموت: 298

الجسمیۀ المقداریۀ: 298

الجعل: 185- 187- 188- 190

رأی الرواقیین فی-: 185

رأی المشائین فی-: 185

رد کلام الدوانی فی-: 312

حقیقۀ- الاعراض: 186

الجملۀ الخبریۀ و الانشائیۀ: 471

الجنۀ: 259- 310- 448- 449

خازن-: 257- 259

الخلود فی-: 258

- الصوریۀ: 448- 449

سعۀ- المؤمن: 311

- المعنوية: 448- 449

خلق- من اعمال الانسان: 310

الجنس: 168- 202- 205- 316

زوال- بزوال الفصل: 321

- العالى: 298

تركيب- و الفصل: 359

رأى شيخ الاشراق فى- و الفصل: 316

العلاقة بين- و الفصل: 321

الجواهر الاولى: 189

عدم الحياة ل- البسيطة: 389

مراتب- بالوجود: 189

- الثالثة: 189

- الثانية: 189

الجوهر: 128

ادراک-: 295

رأى الشيخ فى وحدة-: 329

- الحاس: 335

الشدة و الضعف فى- الصورى: 317

- العاقل: 80

صورة- فی الذهن: 295

- لیس جزء وجود نوعه: 301

الشک فی حقیقة- مع عدم الشک فی وجوده: 301

الجهات: 212

نقیض-: 213

- الثلاثة: 211

الجهل: 197

مناط-: 298

- المرکب: 197

(ح) الحجة: 198

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 544

الحد: 183- 188- 198- 204- 205- 206 232- 233

اقسام-: 204

طریق اکتساب-: 233

تشارک- و البرهان: 128- 183- 232 233- 296

الحدسیات: 229

حدوث العالم الجسمانی: 296

الحرکة: 102- 109- 110- 112- 165- 166 168- 302

عروض الزمان ل-: 168

الفاعل المباشر ل-: 325

معنى وجود-: 329- 330

فاعل- الارادية: 325

- الانتقالية: 318

فاعلية النفس ل- الانتقالية: 318

- الانتقالية و الطبيعة: 318

نسبة- الى الطبيعة: 325

- الجبلية للطباع: 170

- الجوهرية: 82- 85- 289- 342

- الجوهرية للنفس: 85- 86

- الشخصية: 166

غاية- الطبيعية: 308- 312

فاعل- الطبيعية: 325

مناط صدور- عن الطبيعة: 324

معنى- فى الجواهر العقلية: 102

- فى الكم: 109- 110- 294

فاعل- فى الكم: 110

مسافة- فى الكم: 110

موضوع- فى الكم: 110

- فی الکیف: 111

رأی الشیخ فی- فی مقولة متی: 302

فاعل- القسریة: 325

علّیة- للزمان: 166

- النما و بقاء الموضوع: 141

- و الصورة النوعیة: 109

الحساب: 252

اهل-: 251

- اهل الکشف: 252

الحساس و المحسوس

اتحاد-: 73

الحس المشترک: 99

نسبة- الی المحسوسات: 99

الحسن و القبح فی افعال اللّه: 277

الحشر: 240- 241

انحاء- بحسب الاعمال و الملکات: 241

کیفیة-: 242

- الانسان مع ما یحبه: 241

الحق

تصورات اهل-: 242

الحقائق

اقسام- الخارجية: 426

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 545

- المادية: 426

- المجردة: 426

حقيقة الشيء: 315

رأى الشيخ فى عدم المعرفة ب-: 315

الحكمة

- اللّه: 277

- المتعالية: 354

- المحمدية: 160

الحلول: 333- 455

تعريف-: 333

الحمل: 201- 214

اقسام-: 201

- الاشتقاقى: 210

- الذاتى الاوّلى: 201

- العرضى المتعارف: 201

- المتواطئ: 201

الحياة: 101

اختلاف مراتب-: 100

مراتب- بمراتب استكمال الصور: 390- 391

- الحيوانية: 311

قبر- الحيوانية و النباتية: 311

- القدسية: 311

- النباتية: 311

- النفسانية: 311

- قبر النفسانية: 311

- و المادة العنصرية: 390

الحيوان

صدور الافعال العجيبة عن-: 138

- الانسانى: 301

اثبات- الانسانى: 301

موقف- الانسانى فى المعاد: 301

(خ) الخاصة- العرض الخاص

الخطابة: 229- 230

مادة-: 229

الخفاء

معنى-: 357

- الله: 356- 357

الخلف- قياس الخلف

الخلق

- الاعمال: 278- 276- 279

- السموات و الارض: 444

الخلود

- العذاب: 255- 304

- العذاب و الرحمة الواسعة: 304

- فى الآخرة: 247- 248

الخيال: 140- 141

الخير: 277- 279- 276- 354

مرجع-: 276

- مجعول بالذات: 279

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 546

(د) دار الشهادة: 249

دار الغيب: 249

الداعى للخير: 247

الداعی للشر: 247

الدلالة

اقسام-: 198

- الطبعية: 198

- العقلية: 198

- غير اللفظية: 198

- اللفظية: 198

- الوضعية: 198

الدليل: 231- 401

اقسام-: 401

المطالب المطلوبة ب-: 401

- العقلی: 401

- النقلی: 401

الدنيا: 446

فناء-: 305- 336

مراتب ادراکات الانسان فی-: 307

نسبة- الی الآخرة: 336

تفاوت- و الآخرة: 249

(ذ) الذبول: 111- 294- 316

الذهن

معنى حصول الاشياء فى-: 114- 115

(ر) الراسخون فى العلم: 286

رؤية الانسان: 308

الرحمن: 443- 444

تفسير كلمة-: 415- 416

الرحيم: 443- 444

تفسير كلمة-: 415

الرسم: 198- 204

اقسام-: 204

الرضاء: 245

الرضوان: 259

وجه تسمية خازن الجنة ب-: 259

الروح: 119- 120

- الدماغى مادة النفس: 318- 324

الرياض: 346

(ز) الزمان: 166- 168- 306

التقدم و التأخر فى اجزاء-: 306

نسبة- الى الدهر: 325

- علة التغيير: 240

(س) السابقون المقرّبون: 144- 250- 251- 253

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 547

254

السجدة

- لآدم: 350

سبب- الملائكة لآدم: 149

الشبهة فى- الملائكة لآدم: 346

سجين: 250

السرعة: 165- 166

السعداء

كيفية سعادة-: 159

حال- فى الآخرة: 159

نصيب- من الاختيار: 255

السفسطة: 229- 230- 234

السلوك الى اللّه: 264

السماء

- فى الآخرة: 324

طاعة- للبارى: 325

السماوات السبع: 447- 448

السماويات

كيفية التصرف فى-: 158

السوفسطيقى- المغالطة

(ش) الشبهات السبع: 346- 347- 348

جواب-: 348

جواب الشارح الاناجيل على-: 347

جواب الفخر الرازى على-: 354

شبهة ابن كمونة: 258

الشر: 277- 278- 276- 354

امتزاج الدنيا ب-: 354

مرجع-: 276

- غير مجعول: 279

- فى الدنيا: 258

الشعر: 229- 230

مادة-: 229

الشعور

- فى جميع الموجودات: 298

مراتب- الموجودات بافعالها: 138

الشفاعة: 313

الشمس: 317

- قلب العالم الجسمانی: 317

الشوق فی الهیولی: 302

الشیاطین

نزول- علی الاشرار: 246

الشیطان: 247- 294- 295- 353

خلقة- من النار: 245

(ص) الصابئین

ابطال مذهب-: 437

الصادر الاول- المعلول الاول

الصادر بالذات هو الوجود: 286

صحائف الاعمال: 246- 247

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 548

صدور الواحد عن الواحد: 172

الصراط: 243- 254

معنی-: 243

- المستقیم: 242- 243

الصمد: 431- 433- 445

الصناعات الخمس: 229

الصورة: 88- 90- 112- 166- 171- 359

اقسام-: 70

كيفية فاعلية-: 112

- الانسان آخر معانى الجسمية: 313

- الانسان اكمل الصور الكائنة: 360

- الانسان اوّل معانى الروحانية: 313

- الحسية: 89

- الخيالية: 89

- العقلية: 89- 97

- القائمة بالمادة: 70

- القريبة الى المادة: 88

مراتب الكمال فى- الكائنة: 359

- المتخيلة: 72

- المجردة عن القيام بالمادة: 70

- المجردة معقولة بالفعل: 71- 72

برهان على أن- المجردة معقولة بالفعل: 71

- المحسوسة: 72

- المعقولة المجردة: 335

نحو تعلق- المعقولة بالعاقل: 335

اتحاد- المعقولة و العاقل: 72- 335

البرهان على وجود- المفارقة: 333

- النوعية: 288- 316- 323

بساطة- النوعية: 288

- النوعية و الحركة: 109

الصور

قول الشيخ ببقاء- العناصر فى المركبات: 141

- المرتسمة: 321

الصيرورة

وجوه- الشىء شيئا: 84

(ض) الضرورة

- الازلية: 366

- الذاتية: 366

الطبائع: 314

تعين-: 314

الطبيعة: 324- 333

غاية فعل-: 326

نسبة- الى النفس: 325

- الكلية: 443

الظن: 197

(ع) عادة اللّه: 277

العارض

اقسام-: 167

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 549

- الماهية: 167- 168

- الوجود: 167- 168

العاقل و المعقول

اتحاد-: 63- 65- 80- 81- 82- 89- 92- 97 287- 334

براهين على نفى اتحاد-: 80

برهان التضايف فى اثبات اتحاد-: 78

البرهان على اتحاد-: 334

الحجة العامة فى نفى اتحاد-: 81

رأى الشيخ فى نفى اتحاد-: 80

رد براهين الشيخ فى نفى اتحاد-: 82

رد براهين نفى اتحاد-: 83

اتحاد- فى الجوهر المفارق: 175

مغايرة- فى المفهوم: 73

اتحاد- فی الوجود: 73

العاقلیة: 330

العالم

حدوث-: 120

- الاتفاقیات: 71

- الأسماء: 444

- اسم الحق: 300

- الاعلی: 120

تطبیق مراتب- الاعلی علی مراتب الانسان: 120

- الاعلی کل الاشیاء: 100

- الافعال: 444

- الامر: 119- 169- 313

وجود الاشیاء فی- الباری: 457

- التخیل: 75

- تسبیح واحد: 298

- الجبروت: 443- 444

- الحس: 75

- الحق: 169

- الشهود العقلی: 457

- الصفات: 444

- العقل: 75

جمع المتناقضين فی- العقلی: 288

نسبۀ- العقلی الی العالم الطبیعی: 96

- المثال: 285- 296- 448

- المحسوس: 446

نسبۀ- المحسوس الی العالم المثال: 448

نسبۀ- المحسوس الی العالم المعقول:

447- 448- 449

- الملک: 443- 444

- الملکوتی الروحانی: 336- 443- 444

عبادۀ الاصنام: 303

عبادۀ غیر اللّه: 303

العدد

رأی فی مبدئیۀ- للموجودات: 317

العدم

شریّۀ-: 190

العرش: 447- 448

نسبۀ الکرسی الی-: 447

العرصات: 261- 262

وقوف الخلق فی-: 261

العرض: 186- 311

حقیقة-: 186

الشدة و الضعف فی-: 322

- الخاص: 202- 203

- الذاتی: 202- 302- 332- 333

- الرحمن: 317

- العام: 202- 1203

- الغریب: 202

- الغریب فی کلام الشیخ: 332

الفرق بین- و العرضی: 318

العقل: 101- 300

ادراک- بذاته: 330

اعتراض الامام الرازی فی ادراک- بذاته: 330

کیفیة فاعلیة-: 135

اختلاف مراتب-: 100

مقامات-: 65

نسبة- الى قوى النفس: 132

قياس- الى المعقولات: 76- 78- 79

- الاول: 175- 184- 367 372- 443

كيفية تعقل- الاول: 101

- الاول واحد: 367

- البسيط: 93- 98- 102

- البسيط كل الموجودات: 93- 98- 99- 102

103

- بالفعل: 69

- بالقوة- العقل الهيولانى

- بالملكة: 69

تعريف- بالملكة: 68- 75

- الثانى: 177

- ذو القوة الغير المتناهية: 313

- الفعال: 83- 91- 93- 95- 99- 170 288- 292

اثبات- الفعال فى علم السّماء: 305

اثبات- الفعال فى علم النفس: 305

تعريف- الفعال: 228

- الفعال غاية و فاعل للنفس: 69

- الفعال كل الموجودات: 63

- الكائن: 101

- كل الموجودات: 293

وجود- لكل جسم: 331

- المرسل: 101

اتصاف- المفارق بالامكان: 294

درجات- النظرى: 65

- الهيولانى: 66- 69- 81- 313

تعريف- الهيولانى: 65

العقول

ملاک تشخص-: 312

مباينة- الافلاک: 300

- العرضية: 285

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 551

العكس

- القضية الخاصة: 215

- القضية الدائمة: 215

- القضية العامة: 215

- القضية المطلقة العامة: 215

- القضية الوجودية: 215

- القضیۀ الوقتیۀ: 215

- القیاس: 227

- المستوی: 214

اقسام- المستوی: 214- 215

- النقیض: 216

العلۀ بالعرض: 170

العلۀ المعدۀ: 170

العلم: 114- 197

اجزاء-: 231

اصل الموضوع فی-: 232

اقسام-: 197

مبادی-: 231

مبادی التصدیقیۀ فی-: 231

مبادی التصوریۀ فی-: 231

مراتب- بنسبۀ مراتب الوجود: 137

مسائل-: 231

موضوع-: 231- 332

مبادی موضوع-: 297

- الارتسامی: 331

ایراد علی- الارتسامی: 331

رأی المعلم الاول فی- الارتسامی: 331

نسبۀ- الی العالم: 91

- بالاشیاء: 114

- بذی السبب: 315

- بالسبب تام: 315

- التشریح: 427

- الحصولی یتعلق بالمفهومات: 128

- الحضوری: 129- 131

رأی المشائین فی- الحضوری: 129

- الحضوری الاشراقی للباری: 294

عدم تعلق- الحضوری بالحرکات: 131

- الحضوری النوری للنفس: 294

- الحضوری یتعلق بالوجود: 128

- المطلوب فی الحقیقی: 212

- الطبیعی: 305

البحث عن الواجب فی- الطبیعی: 305

- الواجب بما سواه- الواجب

العلل الاربعۀ

كل- حقيقة واحدة: 317

العلوم

نسبة بين-: 232

التباين بين- بالموضوع: 232

موضوع- الطبيعية: 296

علّيون: 250

العناصر: 376- 377- 380

العوارض المشخصة: 366

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 552

العوالم الثلاثة: 443

(غ) الغايات: 304

الغاية

اللّه- الحركات: 309

- الخلق: 356- 358

- خلق ابليس: 349

- فعل اللّه: 348

- المخلوقات: 349

(ف) الفاعل: 294

اثر- بالذات: 366

تاثير الفعل على-: 244

صدور الفعل عن- الكامل: 136

صدور الفعل عن- الناقص: 136

التناسب بين- و الفعل: 320- 321- 375

الفاعلية

- العقل- العقل

اقسام- عند المتكلمين: 134

رد تقسيم- عند المتكلمين: 135

- النفس- النفس[1617]

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين ؛ ص552

- الواجب- واجب

الفرعية

قاعدة-: 303

الفرقان: 328

الفصل: 168- 202- 203- 205 316- 323

عدم جوهرية-: 323

- الاخير: 301

[1617] صدرالدين شيرازی، محمد بن ابراهيم، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، 1جلد، حكمت - تهران، چاپ: دوم، 1420 ه.ق.

مبدأ- الاخير: 301

- الأخير حقيقة كل ماهية: 289

الفرق بين- و الصورة: 319

الفطرة

وصول الخلق الى-: 257

الفطريات: 229

الفعل

نسبة- الى الخلق: 279

- الجسم المضيء فى مقابله: 373

لزوم الملاقاة فى- الطبيعى: 374- 375

- العبد: 327

- الموجودات التعليمية: 374

- الموجودات الطبيعية: 374

- الموجودات العقلية: 374

- و الانفعال: 373

تحقيق المؤلّف فى- و الانفعال: 374

الملاقاة فى- و الانفعال: 372- 373

الفكر: 197

الفلسفة الاولى

موضوع-: 232

موضوع- اعم الموضوعات: 232

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 553

الفلسفی: 278

الفلک: 277- 292- 365- 366

المخصص فی احوال-: 365- 366

لمیة الاختصاص فی جرم-: 365

اختصاص المنطقة بموضع جزء معین من-: 292- 365- 367

ملاک اختصاص المنطقة ل-: 365

بساطة-: 277

تشخص ماهیة-: 366- 367

ملاک اختصاص الحرکة ل-: 367

الجهة المعینة فی حرکة-: 365- 367

صدور- عن جوهر عقلی: 366

العوارض الشخصیة ل-: 367

نفس-: 305

وحدة نفس- بقواها: 305

النفوس المتعددة ل-: 305

- المنازل: 317

(ق) القبر

اقسام-: 311

ثواب-: 240

عذاب-: 239- 290

ماهیة-: 290

- الحقیقی: 240

القدر: 279- 338- 411

المذاهب فی-: 279

رد مذهب-: 327

القدری: 278

القضایا

الامتیاز بین-: 212

ترکیب- الشرطیة: 209

القضیة: 207

اقسام-: 207

اقسام- بحسب المصداق: 208

جهة-: 210

الصدق و الکذب فی-: 470- 473- 474- 475 476- 477- 478

مادة-: 210

وجود الموضوع فی- الایجابیة: 208

رجوع- الی الضروریة: 212

- الحملیة: 207

اجزاء- الحملیة: 207

- الحینیة لا دائمة: 215

- الحینیة المطلقة: 213- 215

- الحینیة الممکنة: 213

- الدائمة المطلقة: 210

- الشخصیة: 208

- الشرطیة: 207- 209

اجزاء- الشرطیة: 207

اقسام- الشرطیة: 207- 208

- الضروریة المطلقة: 210

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 554

- الطبیعیة: 208

- العرفیة العامة: 210- 211- 215

- المحصلة: 209

- المحصورة: 208

اقسام- المرکبة: 211

- المشروطة العامة: 210

- مطلقة العامة: 215

- المعدولة: 209

- الممكنة: 215

- الممكنة العامة: 211

- الموجّهة: 210

اقسام- الموجهة البسيطة: 210

- المهملة: 208

القلب

احتجاب-: 335

تنوير-: 335

- الانسانى: 120

القوة: 101- 102- 142- 171- 388

كيفية استخدام-: 142

تقوم- بصاحبها: 141

معنى- فى الجواهر الحسية: 102

معنى- فى الجواهر العقلية: 101- 102

- الادراكية: 131

- الحسية الباطنة: 131- 132

- الحسية الظاهرة: 131- 132

تجرد- الخيالية: 302- 328

اتحاد- الخيالية و الصور المتخيلة: 73

افتقار- الدراكة الى العقل: 117

- الطبيعية: 141

نسبة- الطبيعية الى الخيال و الوهم: 140- 141

- العاقلة: 78

- الغاذية: 140- 141

- الفاعلية المستمرة فى النبات و الحيوان: 140

- المصورة: 140

- الملكوتية للانسان: 115

- المولدة: 141

- النامية: 140- 141

- النباتية: 141

نسبة- النباتية الى الخيال و الوهم: 140- 141

القول الشارح: 204

القياس: 198- 217- 218- 224- 226- 227- 234

اسباب الغلط فى-: 234- 235

اقسام استعمال-: 229

تعریف-: 217

حدود-: 217

شکل-: 218

مادۀ-: 218

مطلوب-: 218

مقدمۀ-: 217- 226

نتیجۀ-: 218

- الاستثنائی: 217- 225

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 555

الاستثناء فی- الاستثنائی: 225

- الاقترانی: 217- 226

اشکال- الاقترانی: 218

شرائط- الاقترانی: 218- 219- 221

اقسام- الاقترانی من المقدمات الشرطیۀ: 223

- الخلف: 223- 226- 236

مقدمات- الخلف: 226

- الدور: 227

- الشرطی: 217

- عند الفقهاء: 228

- الفراسة: 228

تعريف- الفراسة: 228

- المركب: 226

- المساواة: 217

القيامة: 261

(يوم الجمع): 240

(يوم الحساب): 251

(يوم الفصل): 240

(الساعة): 311

ارتفاع الحجب فى-: 240

انعدام الشرور فى-: 262

صورة الانسان فى-: 145

معنى اجتماع الخلائق فى-: 240

- الكبرى: 261

- الصغرى: 261

- العظمى: 261

القيام الصدورى: 287

(ک) الكتاب

- اصحاب الشمال: 250

- اصحاب اليمين: 250

- السابقين المقربين: 250

- المبين: 443

الكثرة الخارجية

مناط-: 173

الكرام الكاتبون: 246- 247

طوائف-: 247

الكرسى: 447- 448

نسبة السماوات و الارض الى-: 447

الكفر: 399

الكلام: 337

اقسام-: 337

- الادنى: 338- 340

- الاعلى: 340- 338

- اللّه: 327- 328

اقسام- اللّه: 340

رد قول الاشعرى فى- اللّه: 327

- الانسان الكامل: 339

- الاوسط: 338- 340

عینیة- و العالم: 337

تفاوت- و الکتاب: 328

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 556

الکلمات- الآفاقیة: 446

- الالهیة: 447

- الانفسیة: 446

- القرآنیة: 446

کلمة «کن»: 337- 338

الکلی: 199- 307

اقسام-: 203

الطبیعی: 203- 285- 297- 319

العقلی: 203- 319

المتواطئ: 199

المشکک: 199

المنطقی: 203- 319

الکلیات عدم الشدة و الضعف فی-: 307

- الخمس: 197- 202

الکمال مراتب- فی الموجودات: 360

الکون: 453

- و الفساد: 85- 89

(ل) اللذة: 153- 302

بيان الشيخ فی- الحسية: 302

اللعنة درجة-: 260

اللفظ: 200

اقسام-: 200

- الحقيقی: 200

- المتباين: 200

- المترادف: 200

- المجازی: 200

- المجازی المرسل: 200

- المجازی المستعار: 200

- المجازی المشترک: 200

- المنقول: 200

اللوح المحفوظ: 443

(م) المادة: 88- 171- 359

كيفية قابلية-: 112

نسبة- الی الصورة القريبة: 88- 112- 359

- العنصرية و آثار الحياة: 390

- التی یتصرف فیها النفس: 318

ترکیب- و الصورة: 359

العلاقة بین- و الصورة: 316

المالک: 260

الماهیة: 115- 168- 171- 172- 183- 184 185- 189- 191- 302- 303

انحفاظ- فی نحوی الوجود: 297

رأی السهروردی فی تشکیک فی-: 307

عدم التشکیک فی-: 187- 307

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 557

عدم تعلق الجعل ب-: 182- 183- 186- 187 188- 190

حمل- علی کثیرین: 426

عدم انتزاع مفهوم الموجودیة عن-: 459

معنی وجود-: 330

نشئات-: 115

- الحقیقة: 205

- غیر الحقیقیة: 205

- لا بشرط شیء: 297

- مجعول بالعرض: 281- 286

المبادی: 304

عینیۀ- و الغایات: 304

المبدأ الفاعلی: 294

المبدعات: 338

المبصرات: 315

متشابهات القرآن: 293

رد رأی اصحاب العقل فی تأویل-: 293

رد رأی الحنابلۀ فی تأویل-: 293

المتواترات: 299

المثل الافلاطونیۀ: 285

تأویلات المتقدمین فی-: 285- 287

المجازات فی کلام الشرع: 432

المجعول بالذات: 181

المجعول بالعرض: 181

المحرکات الملکوتیۀ للاجرام النباتیۀ: 117

المحسوسات اقسام-: 334

المخیلات: 229

المدرکات اتحاد اقسام- بالمدرکات: 72

المرکب الطبیعی: 290

عدم دخول صور العناصر فی-: 290

قوام-: 377

المزاج: 371- 376- 378- 379- 380 381- 384- 385- 386- 388- 390

إنیۀ-: 371

الحجج علی بقاء صور العناصر فی-: 381- 382- 383- 385

رأی الشیخ فی بقاء صور العناصر فی-: 381380 382- 383- 384

عدم بقاء صور العناصر فی-: 378- 379- 380 381- 384- 385- 386- 388- 389- 390

کیفیۀ ترکیب العناصر فی-: 381- 383

تعریف-: 371

کیفیۀ تکوّن-: 371- 377

اشکالات فی کیفیۀ حصول-: 376

بیان الشیخ فی کیفیۀ حصول-: 372

رأی المحقق الدوانی فی-: 386

رأی المعلم الاول فی-: 387

الصورۀ الحاصلۀ فی-: 378

فاعل-: 378

فاعل اجتماع العناصر فی-: 377

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 558

المادۀ و الصورۀ فی-: 378

ماهیۀ-: 371

مبدأ كيفية- صورة واحدة: 377- 379

المسخ: 328- 329

المشاغبة: 229- 234

المشاهدات: 229

الشبهة ابطال مذهب-: 437

المشتق: 318- 319

المشركين ابطال مذهب-: 437

المشهورات: 229

المشية اقسام-: 133

- الزائدة على الذات المريدة: 133

- المنبعثة عن النفس المريدة: 134

المطلب: 230

اقسام-: 230

- ايّ: 230

- لم: 230- 322

اقسام- لم: 230

- ما: 230

- ما الحقيقة: 188

- ما الشارحة: 188

- هل: 230

اقسام- هل: 230

المظنونات: 229

المعاد: 144

- الجسمانی: 351

- الحیوانات: 116

- رجوع الی الفطرة الاولی: 257

- النفس الکاملة: 151

المعاصی و نسبتها الی اللّه: 278

المعانی العامة: 361

وجود-: 361

المعراج- الانسانی: 291

- رسول اللّه: 291

معرفة اللّه وجوب النظر فی: 410

قول الاشاعرة فی وجوب النظر فی-: 410

قول المعتزلة فی-: 410

مسلکا الاشاعرة فی-: 410

طریق-: 314

طریق الصدیقین فی-: 314

- من جهة معرفة النفس: 314

المعقولية و العاقلية عدم الانفكاک بين-: 73

المعلول الجهتان فی-: 172

- الاوّل: 167- 172- 173- 175

(العقل الاول): 175- 184

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 559

(الصادر الاول): 175- 184

التكثر فی-: 174- 175- 176- 177

بيان المحقق الطوسی فی تكثر-: 173- 174

بيان الشيخ فی تكثر-: 176

صدور الكثير عن-: 167- 173

الصوادر عن-: 287

كثرة الاعتبارات فی-: 175- 176- 177

واحدية-: 184

المغالطة: 234- 467- 469- 470 472- 474

تعريف-: 234

مادة-: 229

مقدمات-: 234

المفهوم: 301

المقام الاحدية: 279

- انتفاء العلم عن السالک: 259

- انتفاء القدرة عن السالک: 259

- انتفاء الوجود عن السالک: 259

- اهل الوحدة: 259

- التسليم: 259

- التوكل: 259

- الخلة: 149

- الرضاء: 259

الروح: 121

- العندية: 120- 121

- القلب: 120

- النفس: 120

المقوم: 294

المقولات العشر من اسماء اللّه: 304

المكان علة الغيبة: 240

الملائكة: 247- 346- 434- 437

طاعة-: 314- 315

تفاوت طاعة- و طاعة البشر: 314

نزول- على الاخبار: 246

البرهان على وجود-: 308

- المدبرين: 338

- الطباع: 137

- الشمال: 247

- اليمين: 247

ملة ابراهيم: 149

الملة المصطفوية: 160

الملک: 247

الملکة: 247

ملک الموت: 312

الممکن: 171

- زوج ترکیبی: 171

المنافق: 399

المنطق: 197

(علم الميزان): 316

مواقف الحجب: 262

مواقف کشف الاسرار: 262

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 560

المواليد الثلاث: 378- 379- 382- 392

حصول العلم و الحياة ل-: 389

الموت: 239- 262

كيفية الادراک بعد-: 239

تجرد النفس عن البدن عند-: 239

مناط-: 298

مشابهة- بالرؤيا: 239

- الطبيعى: 289

رأى الحق فى- الطبيعى: 289- 341

رأى الطبيعيون فى- الطبيعى: 289- 341

الميزان: 244- 245

المقولات العشر من اسماء اللّه: 304

(ن) النار خلق- من اعمال الانسان: 310

النباة صدور الافعال العجيبة فى-: 137- 138

النبوة اشتمال- على مراتب ثلاثة: 296

النبى: 296- 297

- خادم القضاء الالهى: 297

النسب الاربع: 200

نسبة الاعم و الاخص مطلقا: 200

نسبۀ الاعم و الاخص من وجه: 200

نسبۀ التباين: 200

نسبۀ التساوی: 200

النصاری ابطال مذهب-: 437

النظام- الاحسن: 258- 278

ادراک- الخير: 259

- السببی بين الاشياء: 277

النظر: 411

النفاق: 399

النفخۀ اقسام-: 327

الصعق-: 312

- الصور: 327- 447

- الفزع: 312

النفس: 66- 90- 95- 119- 120- 126- 127 279- 289- 294- 302- 308- 314- 320 326- 353

آثار-: 130

اتحاد- بالعقل الفعال: 171- 288

اتحاد- بمعقولاتها: 97- 98

اتحاد- و البدن: 293

اتصال- بالعقل الفعال: 95- 96

نسبة إرادة- الى إرادة اللّه: 279

بيان مولانا الجيلانى فى ازلية-: 119

استكمال-: 120

درجات استكمال-: 88- 170

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 561

الاشتداد الجوهرى فى- الحركة الجوهرية

ما يوجب اضطراب-: 245

ما يوجب اطمينان-: 245

افعال القوى بعينها افعال-: 278

تجرد-: 288

بيان شيخ الاشراق فى تجرد-: 326

كيفية تجرد- عن المادة: 170

تجرد- و شقاوتها الاخروية: 289

كيفية تصرف- فى الجسم: 157

تعلق- بالبدن الاخروى: 306

رأى الغزالى فى تعلق- بالبدن فى الآخرة: 306

تعلق البدن ب: 326

جوهرية-: 128

حدوثية-: 119

الحركة الجوهرية فی-: 75- 170

حقيقة-: 327

رابطة- و البدن: 169

قيام الصور الخيالية ب: 287

صيرورة- من الصورة المادية الى التجرد: 290

علم-: 81- 372

علم- بالاشياء: 95- 126- 306

علم- بذاتها: 126- 127- 129- 306- 316

علم- بذاتها ان يكون فطريا: 127

علم- بذاتها عين ذاتها: 127

علم- بقواها و آلاتها-: 129- 130- 131

العلم الحضوری النوری ل-: 294

كيفية فاعلية-: 135

فاعلية- للحواس: 294

سريان قاعدة بسيط الحقيقة فی-: 94- 98

القلب المعنوی هو-: 278

كيفية تابعية القوی ل-: 133

رأی المحقق الطوسی فی متعلق-: 302

مراتب-: 74- 87- 88- 89- 90- 290 291- 292

الحدوث فی بعض مراتب-: 169

تابعیهٔ مراتب الادراکات لمراتب-: 74- 75

معرفهٔ الحق من جههٔ معرفهٔ-: 314

کیفیهٔ تکوّن ملکات-: 246

نزول- فی کل القوی: 278

نسبهٔ- الی الروح: 119

نسبهٔ- الی الصور الحسیهٔ: 87

نسبهٔ- الی العالم العقلانی: 87

نسبهٔ- الی قواها: 83- 133- 135- 136- 278

نشئات-: 74- 75

نهایهٔ درجهٔ تبلغها-: 308

اثبات- الارض: 332

شقاوهٔ- الاشقیاء: 155- 158- 159

قول السهروردی فی شقاوهٔ- الاشقیاء: 156

اشرفیهٔ- الانسان الکامل من نفس الفلک: 146

- الانسانیهٔ: 117- 143- 149- 157- 169

اقسام- الانسانیهٔ بحسب العاقبهٔ: 143

بقاء- الانسانیهٔ: 143- 166

تصرف- الانسانیۀ فی البدن: 169

قوۀ الکمالات غیر المتناهی فی- الانسانیۀ: 147

ما یوجب ضعف- الانسانیۀ: 244

ما یوجب قوۀ- الانسانیۀ: 244

مراتب- الانسانیۀ: 119- 120- 169

معاد- الانسانیۀ: 143

نشئات- الانسانیۀ: 292

- البله و الضعفاء: 323

- الجاحد للحق: 153

- الجاحد للحق بعد فراق البدن: 153

الفرق بین- الجاهلۀ و النفس العاقلۀ: 335

وجود- الجسم: 331

کون- جسمانیۀ الحدوث-: 88- 170

تجرد- الحیوانیۀ: 116

شعور- الحیوانیۀ: 137

نسبۀ- الحیوانیۀ الی قواها: 94

کون- روحانیۀ البقاء: 88- 170

رأی مولانا الجیلانی فی تجرد- النباتیۀ: 113

رأی الحکماء فی- الساذجۀ: 152- 153

سعادة- الساذجة: 153

احوال- السافلة: 151

- الشريرة فى الآخرة: 324

- الشريفة فى الآخرة: 324

- الطفل: 152

- العاقلة: 79- 85- 87- 90

اتحاد- العاقلة بالعقل الفعال: 99

- العامية: 153

سعادة- العامية: 153

- الفاسق: 154

- الفاسق بعد فراق البدن: 154

- الفلكية: 146

انحصار نوع- الفلكية فى شخص واحد: 147

- فى اوّل نشأتها: 290

تجرد- الكاملة: 151

معاد- الكاملة: 151

مقام- الكاملة: 146

- الكلية: 443- 446

- المتوسطة: 155

احوال- المتوسطة: 151

سعادة- المتوسطة: 155- 185

قول الحكماء فی سعادة- المتوسطة: 155

رأی الحكماء المتقدمين فی سعادة- المتوسطة: 156

قول السهروردی فی سعادة- المتوسطة: 156

لذّات- المتوسطة: 155

معاد- المتوسطة: 326

- المدبرة: 120

- الناطقة: 135[1618]

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين ؛ ص562

نسبة- الناطقة الی ما دونها: 94

رأی الافروديسی بفناء- الناطقة: 326

- النباتية: 113- 117

رأی ملا صدرا فی تجرد- النباتية: 113

رأی مولانا الجيلانی فی تجرد- النباتية: 113

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهين، ص: 563

شعور- النباتية: 137

[1618] صدرالدين شيرازی، محمد بن ابراهيم، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، 1جلد، حكمت - تهران، چاپ: دوم، 1420 ه.ق.

نسبة- النباتية الى الافاعيل الطبيعية: 117

نسبة- النباتية الى قواها: 94

- النبى: 86

النقيض: 213

- الدوام: 213

- الضرورة: 213

- العرفية: 213

- المركبة: 213

- المشروطة: 213

النمو: 109- 110- 111- 294- 316

تعريف-: 110

النور

- الانوار: 279

- الحقيقى: 453

النوع

طبيعة-: 285

نسبة الشخص الى-: 168- 202

- الاضافى: 202

- الحقيقى: 202

(ه) الهاوية: 255- 260

خازن-: 260

وجه تسمية خازن- بالمالک: 260

هو

كلمة-: 417- 418

الهوى: 294

الهوان

دركة-: 260

الهيولى- 66- 111- 112- 166- 177- 300 320

توارد الصور المتصلة على-: 320

حقيقة-: 320

معنى وجود-: 329

مباينة- الافلاک: 300

- الجسمانية: 87

- العقليات: 87

- العناصر: 295

- المحسوسات: 68

الفرق بين- المحسوسات و المعقولات: 68

- المعقولات: 68

الهویهٔ عند المتکلمین: 453

(و) واجب الوجود: 94- 420

احدیهٔ-: 418- 432- 433- 434- 437- 438 439

بیان الفخر الرازی فی احدیهٔ-: 433

معنی احدیهٔ-: 419

ادلهٔ اثبات-: 463

إرادهٔ-: 439

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 564

مذهب الاشاعرهٔ فی إرادهٔ-: 134

مذهب المعتزلهٔ فی إرادهٔ-: 134

کثرهٔ الاعتبارات فی-: 176

نفی الترکب عن-: 420- 421

ادلهٔ نفی الترکب عن-: 420- 422

دلیل الفارابی علی نفی الترکب عن-: 420- 421

ادلهٔ توحید-: 423- 424- 425- 426- 427 428- 429- 430- 431

ادلهٔ الفخر الرازی علی توحید-: 430- 431

دلیل التمانع علی توحید-: 428- 429

المسلکان فی توحید-: 427

قول المشبّهٔ فی جسمیهٔ-: 433

نفی الجسمیۀ عن-: 438

نفی الجوهریۀ عن-: 438

حیاۀ-: 439

خالقیۀ-: 439

الاشکال علی خفاء-: 356

کیفیۀ خفاء-: 356

المراد من خفاء-: 357

ذات-: 299

حصول صور الموجودات فی ذات-: 321

الاشیاء لوازم ذات-: 331

لا حدّ لذات-: 299

نفی الشریک عن-: 423

صدور الکثیر عن-: 173- 174

صفات-: 439

کثرۀ الصفات الکمالیۀ ل-: 299

صمدیۀ-: 431- 432- 433- 434- 445

بیان الفخر الرازی فی صمدیّۀ-: 433

عالمیۀ-: 439

نفی العرضیۀ عن-: 438

القول بارتسام الصور فی علم-: 77- 320

علم- بالاشياء المادیۀ: 298

علم- بصور الموجودات: 321

علم- بما سواه: 76- 77- 287- 231- 457

رأی الاشراقیین فی علم- بما سواه: 287

رأی افلاطن فی علم- بما سواه: 287

رأی الشیخ فی علم- بما سواه: 305

رأی فررفوریوس فی علم- بما سواه: 287

رأی المشائین فی علم- بما سواه: 287

رأی المعتزلۀ فی علم- بما سواه: 287

نسبۀ علم- للمعلوم: 305

العلم الحضوری الاشراقی ل-: 294

عینیۀ الذات و الصفات فی-: 444

فاعلیۀ-: 304

کیفیۀ فاعلیۀ-: 135

غایۀ فعل-: 348

لمیۀ فعل-: 438

قدرۀ-: 300- 439

نفی الکفو ل-: 436- 446

نفی الکفو ل- فی الصفات: 436- 437

نفی المولودیۀ عن-: 434- 445

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 565

ادلۀ نفی المولودیۀ عن-: 434- 445

نسبۀ- الی الموجودات: 305- 306

واحدیۀ-: 432- 438- 445

معنی واحدیۀ-: 419

نفی الوالدیۀ عن-: 434- 435

نقد برهان الخفری علی وجود-: 299

- غایۀ جمیع الموجودات: 340

کون- مفیض الوجود: 439

الواحد: 419- 445

صدور الواحد عن-: 172

واحدیۀ الواجب-: 419- 445

الواقع

توسع الواقع عن مرتبۀ-: 323

واهب الصور: 168

الوجوب: 212- 424- 425

الوجود: 168- 171- 172- 184- 185- 186 187- 189- 286- 302- 303- 310- 325 366- 424- 453

اتحاد- و الماهیة: 303

اتصاف الماهیة ب-: 302- 303

الاختلاف فی- بحسب الماهیة: 287

الاشتداد فی-: 82

اصالة-: 182- 191- 286- 459- 460- 462

حل ایرادات شیخ الاشراق علی اصالة-: 310

قول شیخ الاشراق فی اعتباریة-: 320

اقسام-: 207

التشکیک فی-: 182- 286

تقدم- علی الماهیة: 306- 366

تلازم- و التعین: 423

تلازم- و الماهیة: 306

حقیقة-: 453

خیریة-: 190

زیادة- علی الماهیة: 186- 189

معنی شمول- لافراده: 286

کیفیة العلم ب-: 183

لوازم-: 305- 366

مذهب المتکلمین فی-: 461

مراتب-: 313

معنى-: 453- 454- 455- 456

الاقوال فى معنى-: 453

معنى- عند الصوفية: 454

معنى- عند المتكلمين: 454

المعنى المصدرى ل-: 453

الشدة و الضعف فى مفهوم-: 307

معنى موجودية-: 182

نسبة- الى الماهية: 309- 310

وجوب-: 420- 427

وحدة-: 454- 461- 463

رأى المتألهين فى وحدة-: 458- 459

- الاصلى: 453

معنى- الاضافة: 329

- الاعراض: 309

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 566

- جاعل بالذات: 182

معنى- الحركة: 329- 330

- الحق: 313

- الحقیقی: 453- 454- 455- 456- 458 459- 463

انتساب الاشیاء ب- الحقیقی: 461

رأی السید الداماد فی- الحقیقی: 456

رأی الشیخ البهائی فی- الحقیقی: 456

رأی عبد اللّه البلیانی فی- الحقیقی: 455

رأی عبد الرزاق الکاشی فی- الحقیقی: 455

رأی الفغانی فی- الحقیقی: 456

رأی المولوی فی- الحقیقی: 455- 456

رأی ناصر علی الدکنی فی- الحقیقی: 456

وحدة- الحقیقی: 460- 461- 462

- حقیقة بسیطة: 310

- الخارجی: 357

قول بهمنیار فی اضافة- الخاص الی الموضوع: 309

- الذهنی: 115- 207- 287- 288- 297

معنی- الذهنی: 191

- الظلّی: 453

- العلمی: 357

- عین الکمال: 298

- العینی: 207

معنی- فی موضوعه: 309- 310

- الکتبی: 207

- اللفظی: 207

معنی- الماهیة: 330

- المثالی: 453

- مجعول بالذات: 171- 181- 182- 183 184- 186- 187- 188- 189- 190- 286 322

- المطلق: 313

- المقید: 313

- الممکن: 171

- المنبسط: 313

- موضوع الفلسفة الاولی: 232

معنی- الهیولی: 329

التساوة بین- و الوحدة: 419

عینیة- و الوجوب: 423- 424

الوحدة: 173- 308- 329- 419

- الجمعیة الالهیة: 277

- الجواهر: 329

اثبات- العالم: 427- 428

- العددیة: 97- 99

- العقلية: 97

- عند فيثاغورس: 453

- المرسلة: 99

- الموجود: 454- 458

اقوال فی- الموجود: 457

معنی- الموجود: 456- 457

رأی ابن ابی جمهور الأحسائی فی معنی- الموجود: 457

رأی المحقق الخفری فی معنی- الموجود: 457

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 567

رأی المحقق الطوسی فی معنی- الموجود: 457

- النوعیة: 97- 99

رأی الشیخ فی مغایرة- و الوجود: 308

وزن الاعمال: 244

الوعد و الوعید: 276

الوهم: 140- 141

(ی) الیقین: 197

الیقینیات: 229

یوم الحشر: 297

الیهود

ابطال مذهب-: 437

- هذه الامة: 329

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 568

الأعلام

آدم عليه السلام: 120- 148- 149- 346 347- 352- 353

الأئمة المعصومين عليهم السلام: 300

ابراهيم عليه السلام: 121- 149

ابن ابى جمهور الأحسائى: 444- 457- 461

ابن سينا: الشيخ الرئيس: 80- 82- 83- 95- 126 141- 152- 156- 176- 189- 288- 297 300- 305- 321- 323- 425، الشيخ: 89- 91 92- 96- 140- 165- 171- 183- 285- 290- 302- 308- 309- 315- 329- 332- 372- 373- 380- 381- 382- 383- 457،

الشيخ ابو على: 272، ابو على: 285

ابن كمونة: 285

ابن ناعمة الحمصى: 100

ابن نوح: 249

ابو ذر الغفارى: 447

ابو سعيد الخدرى: 415

ابو نصر الفارابى: 156- 213- 215- 285 323- 366، المعلم الثانى: 285- 420- 422 426

أبىّ: 379

احمد بن حنبل: 293

اربد بن ربيعة: 397

أرسطاطاليس: 69- 102- 133- 152- 329،

الفيلسوف الاعظم: 331، الفيلسوف الاول: 152،

الفيلسوف المقدم: 100، المعلم الاول: 77- 218 229- 285- 331- 427، الفيلسوف الاقدم: 334،

استاذ الفلاسفة: 334

الأسفرائينى الاشعرى، ابو اسحاق: 271

الاسكندر الافروديسى: 65- 152- 326

اشعرى- ابو الحسن: 327

افلاطن: 285- 287- 301، افلاطن الالهى:

286

امام المشائين: 129

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 569

انكسيمانس الملطى: 457

اهل بيت النبى (ص): 254

بلعم باعور: 146

البهائى- الشيخ: 271- 456

بهمنيار: 140- 300- 421

ثامسطيوس: 152

جابر: 397

الجرجانی- السید الشریف: 271- 270

حافظ: العارف الشیرازی: 361

الحکیم الفیلسوف: 322

الخفری- المحقق: 299- 457- 461- 462،

العلامۀ الخفری: 300، الفاضل الخفری: 321

الخلیل: 414

الدوانی- العلامۀ جلال الدین محمد: 112- 295 302- 312- 471- 474، المحقق: 422

المحقق الدوانی: 470- 472- 475- 477

ذیمقراطیس: 379- 421

سلمان: 499

سلیمان علیه السّلام: 279

السهروردی- شهاب الدین

سید المدققین: 295

شارح التجرید: 316

الشبستری- شیخ محمود: 454

شمس الجیلانی- مولانا: 107

شمس الدین الخسروشاهی: 163- 165

شهاب الدین السهروردی: صاحب حکمۀ الاشراق:

285

صاحب الاشراق: 294- 307- 323- 326،

الشیخ الاشراقی: 126- 316، صاحب التلویحات:

97- 127- 129- 156- 320، الشیخ المقتول:

310، شیخ الاشراقیین: 322، صاحب المطارحات:

322

الشهرستانی- شیخ عبد الکریم: صاحب الملل و النحل:

345

الشیخین (ابن سینا و الفارابی): 129- 133- 140

الشیرازی- العلامۀ: 315

صاحب بن عباد: 271- 291

صاحب حواشی التجرید: 299

صاحب روضۀ الجنان: 316- 321

صدر الدین محمد الدشتکی الشیرازی: 454- 468 469- 472- 478، صدر المدقّقین: 293- 421،

العلامۀ الدشتکی: 474

الضحاک: 397

طالس الملطی: سالیس الملطی: 457

عامر بن الطفیل: 397

عبد اللّه بن الزبعری: 411

عبد اللّه بن سلام: 397

عبد اللّه بن عباس: 397- 416- 417- 431- 447

عبد اللّه بن مسعود: 416

عبد اللّه البلیانی: 455

عبد الجبار المعتزلی- القاضی: 271

عبد الرزاق الکاشی: 455- 461

مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، ص: 570

عزیز: 411- 437

عطاء: 397

علاء الدولة السمنانی: 313

علی علیه السّلام: 271- 411- 418، امیر المؤمنین:

244- 299

علی بن موسی الرضا علیه السّلام: 416

عیسی علیه السّلام: 397- 411- 415، المسیح:

411- 434- 437

الغزالی: 239، 306- 399

غیاث الحکماء (الدشتکی): 315

الفارابی- ابو نصر

الفاضل البسطامی: 274

الفاضل الشیروانی: 462

الفخر الرازی: 76- 347- 354- 373- 430،

الامام الرازی: 314- 318- 330- 372 433، امام المشککین: 254

فرفوريوس: 81- 287

الفغانى: 456

فلوطين: 100

فيثاغورس: 249- 453

قتادة: 397

محمّد بن عبد اللّه صلى اللّه عليه و آله: 103، 119- 120- 125- 163- 195- 417،

رسول الله: 146- 411- 418، النبى: 243 398- 415- 416- 447- 449،

نبينا: 313- 446، صاحب شريعتنا: 327 محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازى:

264- 279 284، صدر الافاضل: 107، صدر المتألهين: 263

محيى الدين الاعرابى: 304- 455، صاحب فصوص

الحكم: 297، الشيخ الكبير: 339، الشيخ: 443

مريم عليها سلام: 397- 411

مقاتل: 397

موسى عليه السّلام: 415

مولوى: 149- 455

ميرداماد: استاذنا: 319

ناصر على الدكنى: 456

نصير الدين محمد طوسى: 163- 165- 173 174، المحقق الطوسى: 92- 302- 314- 323 457- 461،
المحقق: 177- 305

الأماكن

الاندلس: 401

مدينة الرسول: 291- 398

مكة: 397

نجران: 397

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 572

الكتب و الرسائل

اثولوجيا: 77- 100- 102- 331

اسرار الآيات: 240- 242- 244- 250 252- 262

الاسفار الاربعة: 64- 70- 73- 79- 80 92- 96- 98- 100- 101- 239 244- 262- 285- 286- 305 308- 310- 313- 316- 358 359- 360- 366- 371- 382 388

الاشارات و التنبيهات: 80- 81- 84 96- 176- 458

الاصول المشرقية (للشيخ الرئيس): 140

أمالى الطوسى: 252

الاناجيل الاربعة: 346

ايقاظ النائمين: 313

بحار الانوار: 119- 121- 259 272- 396- 447- 449

تجريد الاعتقاد: 300- 312- 462

التحصيل: 421

تحف العقول: 412

التعليقات (للشيخ): 308- 309

التفسير (لابن عباس): 398- 417

التفسير (لملا صدرا): 358

التفسير الكبير (للفخر الرازى): 395 398- 430- 447

التلويحات: 320

التوحيد (للصدوق): 245- 272- 327 418

التوراة: 346

جامع الترمذى: 240

الجامع الصغير: 254- 259

الجمع بين رأيى الحكيمين: 285

الجواهر السنية: 449

الدر المنثور: 243- 396- 398 411- 415- 416- 417- 447

روضة الواعظين: 449

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 573

رياض السالكين: 345- 347- 348 355

السنن (لترمذى): 119- 411- 446

السنن (للدارمى): 121

شرح الاشارات و التنبيهات:

72- 80- 81- 92- 96- 173 174- 302- 305- 314

شرح الهداية: 315

الشفاء: 81- 84- 87- 140- 171 183- 285- 290- 297- 302 320- 372- 373- 380- 383- 425

الشواهد الربوبية (لملا صدرا): 240 244- 358- 368- 454

الصحاح: 358

الصحيح (للبخارى): 121- 449

الصحيح (للمسلم): 121- 449

العرشية: 240- 244- 250- 262

العشق- رسالة (لابن سينا): 320

العلم- رسالة (للمحقق الطوسى): 457

عوالى اللئالى: 119- 446- 447- 449

عيون أخبار الرضا: 416

الفتوحات المكية: 339- 443- 455

فصوص الحكم (لفارابى): 420- 426

القانون: 302

القرآن: 138- 144- 145- 150- 163 289- 348، كتاب الله: 143- 328

412

القضاء و القدر- رسالة (للفاضل البسطامى):

267

الكافى: 252- 272- 353، اصول الكافى: 327

الكشكول (للشيخ البهائى): 271

كنز العمال: 119

المباحث المشرقية: 372- 373

المبدأ و المعاد (للشيخ الرئيس): 91

المبدأ و المعاد (لملا صدرا): 305- 321

المثنوى المعنوى: 149- 455

المجلى: 444

مجمع البيان: 398- 410- 415- 416 417

المسائل القدسية: 286

المسند (لاحمد بن حنبل): 119- 121

المشارع (لشيخ الاشراق): 326

المشاعر: 184- 187- 188- 189- 191

المظاهر الالهية (لملا صدرا): 240- 242 244- 252- 262

معانى الاخبار: 119- 121

مفاتيح الغيب: 240- 242- 244- 250 252- 358

الملل و النحل (للشهرستانى): 354

المناقب: 119

المنهج القوى: 353

نور الثقلين: 410- 411- 418- 431

نهج البلاغة: 252

الهداية الاثيرية: 315

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 575

الملل و الفرق

الاشاعرة: 134- 299- 345

الاشراقيون: 76- 286- 287- 292- 325 453

اصحاب الشعاع (فى الابصار): 76

الامامية: 345

اهل الكتاب: 146

بنى اسرائيل: 328

بنى امية: 146

الثنوية: 437

الجدليون: 228

الحكماء: 91- 112- 151- 152- 153 170- 189- 190- 284- 297- 298 299- 302- 312- 319- 329- 334

الحكماء- المقتصدون من: 453

الحكماء الاسلامية: 95- 152

حكماء الفرس: 137- 325

الحنابلة: 293، اصحاب احمد بن حنبل: 293

الرواقيون: 128- 185- 361

الصابئين: 437

الصوفية: 298

الطبيعيون: 292

العرفاء: 284

الفلاسفة: 160

فيثاغوريون: 317

قريش: 417

المتكلّمون: 293، 297، 453 454

المجسّمة: 293

المذاهب الباطلة: 437

المشّاءون: 81- 92- 129- 131 185- 186- 285- 286- 287 307- 322- 361، الحكماء المشّاءون: 374

المشبهة: 432- 437

المشركون: 434- 437

المعتزلة: 134- 287

النصارى: 434- 437

مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين، ص: 576

اليهود- احبار: 397- 437[1619]

[1619] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده، 1جلد، حكمت - تهران، چاپ: دوم، 1420 ه.ق.